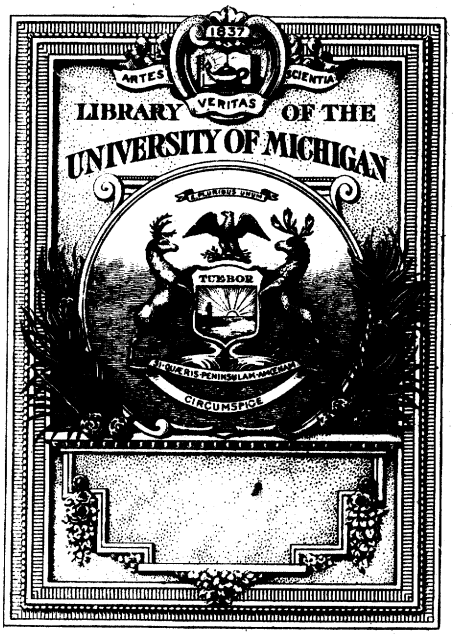
KANT

SÄMTLICHE WERKE

IV. BAND

B
2753
.1919


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

B
2753
.1919
V.4

Immanuel Kant

Sämtliche Werke

o

Herausgegeben

von

O. Buek, P. Gedan, W. Kinkel,
J. H. v. Kirchmann, K. Vorländer,
F. M. Schiele, Th. Valentiner

Vierter Band

Logik. — Anthropologie. — Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft

Leipzig
Verlag von Felix Meiner

IMMANUEL KANTS LOGIK

EIN HANDBUCH ZU VORLESUNGEN

(ZUERST) HERAUSGEGEBEN

VON

GOTTLOB BENJAMIN JÄSCHE

NEU HERAUSGEGEBEN, MIT EINER EINTEILUNG SOWIE EINEM PERSONEN- UND SACHREGISTER VERSEHEN

VON

Dr. WALTER KINKEL
a. o. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE

DRITTE AUFLAGE

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 43
LEIPZIG 1920 / VERLAG VON FELIX MEINER

Philos.
Hetter
1-23-25
10994

Vorwort des Herausgebers.

Eine Prüfung der Ausgabe der Logik Kants, welche von v. Kirchmann für die philosophische Bibliothek besorgt war, ergab, daß v. Kirchmann im wesentlichen nur einen völlig kritiklosen Abdruck des Textes der Logik nach der zweiten Hartensteinschen Ausgabe, 8. Bd. 1868, gab. Ich bin demgegenüber überall auf die erste Ausgabe von Jäsche, Königsberg bei Fr. Nicolovius 1800 zurückgegangen, habe aber auch die Ausgaben von G. Hartenstein vom Jahre 1838 (1. Ausgabe der Schriften von Kant, Bd. 1. S. 322 ff.) und vom Jahre 1868, sowie von K. Rosenkranz (in der Ausgabe der Werke vom Jahre 1838, Bd. 3 S. 167 ff.) verglichen. Die Seitenzahlen dieser Ausgaben sind unter dem Text der vorliegenden Ausgabe angegeben; es bedeuten dabei die Buchstaben:

A = Original-Ausgabe von G. B. Jäsche 1800.
H_1 = 1. Ausgabe von Hartenstein 1838, Werke Bd. 1.
H_2 = 2. „ „ „ 1868, „ Bd. 8.
R = Ausgabe von Rosenkranz 1838, „ Bd. 3.

Die Kritik der reinen Vernunft ist, wo nicht ausdrücklich anderes vermerkt ist, nach der 2. Aufl. zitiert.

Die „Erläuterungen" v. Kirchmanns sind nach meinem Urteile eher geeignet, das Verständnis des Werkes zu erschweren als zu erleichtern und daher fortgelassen worden; an ihre Stelle tritt meine systematische Einleitung.

Der Abschnitt: „Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes" in der Einleitung mußte notwendig dürftig ausfallen, da das nötige Material erst durch die Akademie-Ausgabe der Werke Kants geboten werden wird.

Alles Weitere ist aus der Einleitung zu ersehen.

Gießen, im Mai 1904.

Walter Kinkel.

Inhaltsübersicht.

Vorwort des Herausgebers III
Einleitung des Herausgebers V
I. Die Stellung der Logik im Systeme Kants. V
II. Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes XXIII
III. Textveränderungen XXIX
Vorrede von Jäsche 3

Einleitung.

I. Begriff der Logik 12
II. Einteilung, Nutzen, Geschichte der Logik . . . 18
III. Begriff der Philosophie überhaupt 23
IV. Kurzer Abriß einer Geschichte der Philosophie . . 29
V. Erkenntnis überhaupt usw. 36
VI. Besondere logische Vollkommenheit der Erkenntnis 44
A. der Quantität nach 44
VII. B. der Relation nach 54
VIII. C. der Qualität nach 64
XI. D. der Modalität nach 72
X. Wahrscheinlichkeit, Zweifel, Hypothesen 90

I. Allgemeine Elementarlehre.

1. Abschnitt. Von den Begriffen 98
2. Abschnitt. Von den Urteilen 109
3. Abschnitt. Von den Schlüssen 125
I. Verstandesschlüsse 126
II. Vernunftschlüsse 132
III. Schlüsse der Urteilskraft 145

II. Allgemeine Methodenlehre . . . 151
I. Von der Definition der Begriffe 158
II. Von der logischen Einteilung der Begriffe 159
Register 165

Einleitung.

I. Die Stellung der Logik im Systeme Kants.

§ 1. Aufgabe und Einteilung der Logik.

Über die Aufgabe und Einteilung der Logik gibt Kant ausführlichen Bericht in der „Kritik der reinen Vernunft“ 2. Aufl. S. 76 ff. Dort wird die Logik, als die Wissenschaft von den Verstandesregeln überhaupt, eingeteilt in:

1. die Logik des allgemeinen Verstandesgebrauches. Diese „enthält die schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet, und geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag“;

2. „die Logik des besonderen Verstandesgebrauches enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken.

Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft“ ...

„Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahieren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiel der Einbildungskraft .... Eine allgemeine, aber reine Logik hat es also mit lauter Prinzipien a priori zu tun, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauches, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transzendental). Eine allgemeine Logik heißt aber alsdann angewandt, wenn sie auf Regeln des Gebrauches des Verstandes unter den subjektiven, empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische

Prinzipien, ob sie zwar insofern allgemein ist, daß sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht ..."

Für die allgemeine, reine Logik (welches eben diejenige ist, die im vorliegenden Werke behandelt wird, vergl. S. 14–17) werden dann folgende zwei Regeln aufgestellt: 1. „Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalte der Verstandeserkenntnis und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts, als der bloßen Form des Denkens zu tun." 2. „Als reine Logik hat sie keine empirischen Prinzipien, mithin schöpft sie nichts ... aus der Psychologie ... Sie ist eine demonstrierte Doktrin und alles muß in ihr völlig gewiß sein."

In den verschiedensten Wendungen schärft Kant immer wieder ein, daß die allgemeine Logik „von allem Inhalte der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt" abstrahiert und nur „die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse zueinander, d. i. die Form des Denkens überhaupt" betrachtet (Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 79; vergl. ferner Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. VIII–IX, S. 171, S. 102, ferner z. B. der Brief Kants an Garve vom 7. Aug. 1783, Akad. Ausgabe Bd. I des Briefwechsels S. 318–319).

Es könnte nun aber sein, daß es ein reines und empirisches Denken gäbe, ebenso wie eine reine und empirische Anschauung. [Die Existenz der reinen Anschauung ist durch die transzendentale Ästhetik dargetan]. „In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahierte; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann; dahingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntnis nichts zu tun hat ..." Kr. d. r. V. S. 80.

Diese Logik des reinen, aber gegenständlichen Denkens ist nun eben die „transzendentale[1]) Logik". Diese

[1]) Die Begriffserklärung von: transzendental in dem hier in Betracht kommenden Sinne siehe Kr. d. r. V. S. 25 u. S. 40. Und dazu H. Cohen: Kants Theorie d. Erfahrung. 2. Aufl. S. 81 u. 134.

hat es also „bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen werden ...“ K. d. r. V. S. 81.

Auf diesen Unterschied der allgemeinen, formalen Logik und der transzendentalen Logik wird sogleich ausführlicher zurückzukommen sein. Vorher sei erwähnt die Einteilung der Logik in Analytik und Dialektik. „Die allgemeine Logik löst nun das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellt sie als Prinzipien aller logischen Einteilung unserer Erkenntnis dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heißen und ist eben darum der wenigstens negative Probierstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntnis, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalte nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalte.“ (S. 84—85 Kr. d. r. V., vergl. vorliegendes Werk S. 56.)

Über den materialen Gehalt der Wahrheit, d. h. die objektive Gültigkeit der Erkenntnis, zu urteilen, reicht dagegen die allgemeine Logik nicht aus, denn sie abstrahiert ja eben von aller Beziehung auf das Objekt. Wenn der Verstand dennoch die allgemeine Logik in diesem Sinne zu einem Organon des materiellen Wissens machen will, so wird sie zu einer Logik des Scheines, welche die Alten Dialektik nannten. In diesem Sinne darf aber die Dialektik nicht vorgetragen werden, sondern vielmehr als eine Kritik jener Logik des Scheines, welche Kritik dann eben die Grenzen des rein logischen Verstandesgebrauches festlegt. Kr. d. r. V. S. 85—86.

Von allen angeführten Einteilungen hat die Unterscheidung der allgemeinen, formalen Logik von der transzendentalen von jeher dem Verständnis die größte Schwierigkeit geboten; und ehe dieser Gegenstand nicht geklärt ist, kann man in der Tat nicht hoffen, über Aufgabe und Methode der Logik ins reine zu kommen.

§ 2. Formale und transzendentale Logik.[1])

Bis jetzt hat sich also so viel ergeben, daß die allgemeine Logik das Denken und seine Formen ganz

[1]) Vergl. hierzu: M. Steckelmacher: Die formale Logik Kants in ihrer Beziehung zur transzendentalen. Breslau 1879, und die

unabhängig von allem Inhalte, d. h. von aller Beziehung auf das Objekt der Erkenntnis, betrachtet, dagegen diese Beziehung des reinen Denkens auf das Objekt gerade das unterscheidende Merkmal der transzendentalen Logik ausmacht. Es wird sich also zunächst fragen, was denn unter jener Beziehung auf das Objekt (die ja den Inhalt der Erkenntnis ausmacht) zu verstehen sei? oder mit anderen Worten: was denn die objektive Erkenntnis von der bloß formalen, allgemeinen unterscheide? Dieselbe Frage verbirgt sich, wie wir zeigen werden, in einer anderen Distinktion, da nämlich als Gegenstand der formalen Logik das analytische Verfahren des Denkens, als Gegenstand der transzendentalen dagegen das synthetische Verfahren (die Synthesis der Vorstellungen) bezeichnet wird: „Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transzendentale Logik." Kr. d. r. V. S. 104. (Vergl. auch das vorliegende Werk S. 70—71.)

Aber diese Unterscheidung trägt auch schon die Antwort auf die obige Frage im Sinne Kants in sich. Denn die „Synthesis" ist im Systeme der Ursprungsbegriff gegenständlicher Erkenntnis, während sich die Analysis auf das rein begriffliche Denken beschränkt; die gegenständliche Erkenntnis aber ist diejenige, welche aus der Vereinigung der Verstandes-Funktion mit dem Mannigfaltigen der reinen Anschauung a priori (in Raum und Zeit) entspringt.

Rezension dieser Arbeit durch Benno Erdmann in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" 1880. 20 Stück S. 609 ff. Ich muß Steckelmacher darin beistimmen, daß die eigentliche Logik Kants die transzendentale Logik ist und daß in dieser die Logik der Zukunft liegt; in der Begründung dieser Ansicht weiche ich aber von St. erheblich ab, der zu psychologisch vorgegangen ist; und ich muß ferner B. Erdmann darin recht geben, daß Kant selbst noch eine formale Logik neben (oder wie St. wohl richtiger sagt: vor und zum Zweck) der transzendentalen Logik annahm. Zu einer Polemik ist natürlich hier der Ort nicht. Jedenfalls glaube ich zeigen zu können, daß die innere Konsequenz des Systemes Kants zur transzendentalen als der einzig wahren Logik treibt; daß Kant aber dennoch mit jener Unterscheidung der formalen von der transzendentalen auf etwas Wahres hinzielt.

Indessen wir müssen etwas weiter ausholen. Alles Denken geschieht in Begriffen; denn der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen. (Kr. d. r. V. S. 33 u. 75.) Wie die Anschauungen auf Affektionen, so beruhen die Begriffe auf Funktionen. „Ich verstehe aber", — sagt Kant Kr. d. r. V. S. 93, — „unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen." Von den Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt; und so darf der Verstand auch als das Vermögen zu urteilen bezeichnet werden. Denken ist urteilen. Wenn wir nun fragen: was versteht Kant unter einem Urteil? so werden wir sofort auf den wichtigsten Begriff seines Systemes, der auch für unseren Gegenstand von der größten Bedeutung ist, nämlich auf den Begriff der transzendentalen Apperzeption geführt. Ein Urteil ist nichts anderes „als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen." (Kr. d. r. V. S. 141.) „Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile" (a. a. O. S. 143). Ferner: das Urteil ist „die Einheit des Bewußtseins im Verhältnisse der Begriffe überhaupt, unbeschadet, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist". [1]) (Vergl. auch das vorliegende Werk S. 109.) Das Urteil setzt demnach die transzendentale Apperzeption voraus.

„Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriffe vom Objekte vereinigt wird." (Kr. d. r. V. S. 139.) Da nun alle unsere Erkenntnis darauf abzweckt, ein gegebenes Mannigfaltige auf Begriffe zu bringen, so ist die transzendentale Apperzeption die oberste Bedingung der Erkenntnis überhaupt, und durch sie wird der Begriff eines Objektes erst möglich.

„Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt wird." S. 137 Kr. d. r. V. Hier haben wir die tiefste Einsicht,

[1]) Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik 1804, bei Rosenkranz Bd. I, S. 503.

zu der sich der kritische Idealismus in der theoretischen Philosophie durchgerungen hat: die Erkenntnis erschafft das Objekt des Wissens. Nicht draußen, jenseits des Denkens, ist eine starre, unveränderliche Welt von Dingen, die wir in der Erkenntnis nur abbilden; sondern in und durch die Erkenntnis entsteht erst der Begriff eines Objektes überhaupt. Vor der Erkenntnis ist der Gegenstand nur der Gedanke eines völlig unbestimmten Etwas = X. Die Bestimmung dieses X zum erkannten Objekt mit Hilfe des reinen Begriffes und der reinen Anschauung, das ist eben Erkenntnis. (Vergl. z. B. Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 109 ff., ferner Benno Erdmann: Reflexionen Kants zur K. d. r. V. 1884. S. 137—138.) Aber die reine Synthesis muß sich an der reinen Anschauung betätigen, sonst entsteht dadurch kein Objekt. „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht ..." (Kr. d. r. V. S. 104.) „Eine solche Sythesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raume und in der Zeit)" (a. a. O. S. 103). Demnach sind die Kategorien nichts anderes als die Arten, in denen sich die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption an dem reinen Mannigfaltigen des Raumes und der Zeit betätigt. Der Verstand bringt durch sie „Einheit der Apperzeption zustande." (Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 146.)[1]) Umgekehrt sind nun aber auch Raum und Zeit als Arten der transzendentalen Apperzeption zu fassen. Davon später ausführlicher.

Die transzendentale Apperzeption (oder die Kategorien), sofern sie sich am reinen anschaulichen Mannigfaltigen des Raumes und der Zeit betätigen, bilden die Grundlage aller synthetischen Urteile a priori.[2]) Indem ich die

---

[1]) Diese Bedeutung der transzendentalen Einheit der Apperzeption für die Kategorien und für Raum und Zeit hat zuerst H. Cohen in seinem grundlegenden Werk „Kants Theorie der Erfahrung" dargetan. Vergl. daselbst z. B. S. 138 ff. 2. Aufl.

[2]) Die richtige Einsicht in den Unterschied der synthetischen und analytischen Urteile, im Geiste Kants, hat uns gleichfalls H. Cohen in dem obengenannten Werk erschlossen; vergl. ferner H. Cohens Schrift: „Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus." Berlin 1873. S. 7 ff.

Worterklärung der synthetischen und analytischen Urteile übergehe, wonach die ersteren Erweiterungs-, die letzteren Erläuterungs-Urteile sind, halte ich mich gleich an das Wesentliche der Sache, wodurch der klassiche Unterschied der beiden Urteilsarten begründet wird. Dieses liegt aber, wie H. Cohen gezeigt hat, darin, daß die synthetischen Urteile solche sind, „in welchen die synthetische Einheit der Apperzeption Subjekt und Prädikat zu einem Gegenstande der Erfahrung verknüpft." (Cohen a. a. O.) Dazu bedarf sie der Mitwirkung der reinen Anschauungsformen, insbesondere der Zeit. Denn diese schematisiert die Kategorie und macht so ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung erst möglich. „Analytische Urteile demgegenüber sind solche Urteile, welche nicht Gegenstände der Erfahrung betreffen ... In dem analytischen Urteil ist das Subjekt ... lediglich ein — Begriff." (Cohen a. a. O.) Das Gegebene, an welchem sich die Analysis vollzieht, ist nur durch das Denken gegeben, nicht durch die reine Anschauung. „Der Bereich eines solcher Art Gegebenen ist daher die formale Logik ..." (Cohen a. a. O. und Kants Theorie der Erfahrung S. 400.)

Und so haben denn die synthetischen Urteile a priori den Grundsatz der transzendentalen Apperzeption zum Prinzip, die analytischen Urteile dagegen das rein formallogische Prinzip des Widerspruches (oder der Identität). Also finden wir auch hier bestätigt, daß die formale Logik es mit rein begrifflicher, die transzendentale dagegen mit einer in der reinen Anschauung begründeten gegenständlichen Erkenntnis zu tun hat. Nun sollte aber doch, nach Kants Definition, die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption in jedem Urteil, also doch auch in den analytischen, wirken?

Sie wird auch wohl drin stecken; aber verkleidet als analytische Einheit des Bewußtseins gemäß dem Satze der Identität; also als eine rein begriffliche Synthesis, die sich nicht an der reinen Anschauung, sondern an einem durch das reine Denken gegebenen, begrifflichen Mannigfaltigen betätigt. „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des

Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt . . .“ Kr. d. r. V. S. 105. Die synthetische Einheit wird also sofort zur analytischen, wenn sie sich nicht mehr an der reinen Anschauung, sondern an bloßen Begriffen betätigt. Auf dieser wurzelhaften Wesensgleichheit beruht ja auch allein die Möglichkeit, die „reinen Verstandesbegriffe“ aus den analytischen Urteilsformen der formalen Logik abzulesen. Ja, diese reinen Verstandesbegriffe selbst werden (wie ihre Stamm-Mutter, die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption) sofort zu analytischen Formen, sie geben keine Erkenntnis von irgend einem Objekt mehr, wenn sie der reinen Anschauung entbehren müssen. So heißt es z. B. von ihnen Kr. d. r. V. S. 288, „daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen.“ (Ebenso Kr. d. r. V. S. 305 u. 309; vergl. ferner B. Erdmann: Nachträge zu Kants Kritik d. r. V., 1881, S. 25 u. 83; an der letztgenannten Stelle werden Sätze aus bloßen Kategorien ohne Anschauung direkt „analytisch“ genannt.)

Man darf aber dennoch das Verhältnis der synthetischen zur analytischen Einheit nicht als Koordination auffassen; vielmehr steht die analytische in ihrer Möglichkeit unter der synthetischen. Denn da alle unsere Begriffe doch irgend einen Inhalt, d. h. eine Beziehung auf ein Objekt haben müssen, so setzen sie also auch insgesamt die synthetische Einheit voraus, welche ja allein diese Beziehung aufs Objekt möglich macht. „Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen sie zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen.“ Kr. d. r. V. S. 103. Demnach erklärt denn auch Kant, daß die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption die analytische erst möglich mache, „denn nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinde, ist es möglich, daß ich mir die Identitität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle . . .“ (Kr. d. r. V. S. 133, vergl. auch die wichtige Anmerkung daselbst.) Ob sich freilich diese richtige Einsicht der Abhängigkeit auch der analytischen, d. h. rein begrifflichen Erkenntnis von der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption mit der Behauptung verträgt, daß die analytisch-formale

Betrachtungsweise der allgemeinen Logik von aller Beziehung aufs Objekt abstrahiere, wird sogleich noch näher zu untersuchen sein.

Vorher möchte ich nur noch auf einige Punkte hinweisen, welche beweisen, daß die von mir (im Anschluß an H. Cohen) vorgetragene Auffassung des Verhältnisses der formalen zur transzendentalen Logik wirklich die richtige ist. So zunächst der Unterschied der logischen und transzendentalen Reflexion: „Wenn wir bloß logisch reflektieren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe untereinander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sei oder zu ihm hinzukomme..." (Kr. d. r. V. S. 335), die transzendentale Reflexion dagegen bezieht sich darauf, ob wir es mit einem Gegenstande der Sinne oder des Verstandes zu tun haben: wenn es sich lediglich um einen Gegenstand des Verstandes handelt, so wird dadurch gar nichts erkannt. — Ebenso dürfen wir zur Bestätigung den Unterschied der logischen von der realen Opposition heranziehen. (Vergl. Kr. d. r. V. S. 329 ff.)

Jedoch wir dürfen bei diesen Einzelheiten nicht länger verweilen, sondern werfen nunmehr die Frage auf, ob denn jene schroffe Trennung der Logik in eine rein analytisch-formale und eine gegenständliche, transzendentale, vom eigenen Systeme Kants aus beurteilt, eine berechtigte sei? Und ferner: wo denn die Logik der Zukunft, die methodisch berechtigte Logik zu suchen sei, ob eventuell in beiden Arten, oder nur in einer derselben — und dann, in welcher? Offenbar wird die Beantwortung dieser Fragen auch für die Bedeutung des vorliegenden Werkes von der größten Wichtigkeit sein. Es ist natürlich, daß wir es weit höher einschätzen müssen, wenn die formale Logik sich als der transzendentalen gleichberechtigt herausstellen sollte; daß dagegen in der vorliegenden Schrift nur mehr eine Erläuterung und Ergänzung der Kritik der reinen Vernunft gesehen werden kann, wenn etwa die transzendentale die einzig berechtigte Logik sein sollte. Und so ist es in der Tat.

§ 3. Die transzendentale als einzig berechtigte Logik.

Wenn die synthetische Einheit der Apperzeption, die doch gerade die oberste Bedingung aller gegenständlichen Erkenntnis ist, die analytische Einheit des Urteils erst

möglich macht; wenn es ferner dieselbe Funktion und Handlung des Verstandes ist, welche identische Einheit der Begriffe und synthetische Einheit des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen herbeiführt; dann erscheint es doch schon an sich sehr zweifelhaft, ob es überhaupt ein Denken geben kann, das sich nicht irgendwie in Beziehung zum Objekt setzt. Was sind denn aber auch jene leeren Gedankenformen, mit denen es die rein formale Logik zu tun hat und die angeblich an sich so ganz ohne alle Beziehung aufs Objekt sind? Sie sind ja nach Kants eigener, oft wiederholter Lehre nichts anderes, als die Art „einen Gegenstand zu bestimmen". (Vergl. z. B. Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 309.) So wurde ja auch, wie wir sahen, das Urteil direkt bestimmt, „als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen".

Erscheint es schon nach alle diesem so gut wie unmöglich, daß es ein völlig gegenstandsloses Denken geben sollte, so werden wir in dieser Ansicht noch bestärkt, wenn wir sehen, wie sich Kant das Zusammenwirken von Denken und reiner Anschauung zur Bestimmung des Gegenstandes näher denkt. Das Hinzukommen der reinen Anschauung sollte ja, wie gesagt, das Denken erst zu einem objektiven Denken machen. Was an dieser Ansicht berechtigt ist, soll später hervorgehoben werden; für jetzt ist es nötig, zuzusehen, ob denn wirklich die reine Anschauung es ist, die etwa dem Verstande die Gegenstände gibt, d. h. etwa fertig überliefert? Da ist nun eine Stelle in § 38 der Prolegomena äußerst belehrend, wo es von der reinen Anschauung des Raumes heißt: „Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält." Entsprechend wird auch der Raum gelegentlich in der Kr. d. r. V. „die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins (1. Aufl. S. 374) genannt. Und so wird auch die Vorstellung eines bestimmten Zeitabschnittes nur möglich durch den „synthetischen Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn" (Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 154.)

Demnach ist es also auch hier schließlich der Verstand, welcher, indem er sich denkend an der reinen Anschauungsform betätigt, das Objekt erzeugt. Mit Recht hat Cohen daher die reinen Anschauungsformen der transzendentalen Apperzeption geradeso untergeordnet, wie die Kategorien. Sie, die transzendentale Apperzeption, ist nicht nur der Quell der reinen Verstandesbegriffe, sondern auch von Raum und Zeit (vergl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung S. 138). Die letzte Konsequenz dieser Einsicht freilich hat Kant nicht gezogen: man muß den Unterschied zwischen reinen Verstandsbegriffen und reinen Anschauungsformen a priori fallen lassen, wenn es doch überall der Verstand ist und dieselbe transzendentale Apperzeption, welche das Objekt erzeugen. Deshalb hat auch Cohen in seinem neuesten Werk Raum und Zeit zu Kategorien gemacht.[1])

Wir sind nun in der Lage, sowohl das Berechtigte wie das Irrtümliche in jener Trennung der formalen von der transzendentalen Logik zu erkennen. Denn es möchte sich doch wohl ein richtiger Grundgedanke auch hier leicht nachweisen lassen. Wenn sich nämlich auch alle grundlegenden Begriffe und Urteile des Denkens auf den Gegenstand der Erkenntnis beziehen und an ihrem Teil zu seiner Konstituierung mitwirken: so muß doch unter ihnen, den Begriffen selbst, eine Ordnung und ein System herrschen, demzufolge die einen den Gegenstand gleichsam nur anlegen und entwerfen, die anderen ihn aber vollenden und abschließen; es mag wohl sein, daß die einen Begriffe dem Gegenstand ferner, die anderen näher stehen; kurz, es wird eine Rangordnung der Begriffe geben. Wozu dienen denn letzten Endes alle unsere wissenschaftlichen Begriffe? Zielen sie nicht schließlich alle auf eine Bewältigung des sinnlichen Mannigfaltigen? Die Sinnlichkeit stellt in der Empfindung der Wissenschaft das Problem. Lösen muß es der Verstand mit seinen Begriffen. Von vornherein müssen wir da erwarten, daß die Begriffe nicht in gleicher Weise zu dieser Lösung beitragen: vielmehr werden die obersten, gerade weil sie der Quell aller Erkenntnis sind, von der Empfindung gleichsam weiter entfernt sein, als die-

[1]) Vergl. H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902. S. 127 u. 161.

jenigen, welche zwar aus den obersten als ihrem Ursprung abfließen, aber unmittelbarer auf die Empfindung zugeschnitten sind.

In dieser Hinsicht haben nun Raum und Zeit von jeher in der Geschichte der Philosophie eine Stellung eingenommen, welche sie in die nächste Nähe der Empfindung bringt. Aber auch wenn man Raum und Zeit, um ihnen ihre Bedeutung als reine Erkenntnisquellen a priori zu bewahren und zu sichern, von der Zweideutigkeit der „reinen Ansschauung" befreit und zu Begriffen macht, wird man ihnen diese Stellung gern zugestehen. Schon bei Platon finden wir den Raum in jener Mittelstellung zwischen den obersten Ideen und der sinnlichen Empfindung (z. B. Timäos 50 B, wo der Raum als das sich immer gleich Bleibende auftritt, welches die Gestalten aufnimmt.) Ähnlich bei Descartes und Leibniz; und Newton stellt den „absoluten Raum" und die „absolute Zeit" an die Spitze der mechanischen Grundbegriffe, also unmittelbar vor die Physik.

So kann man also wohl sagen, daß es Begriffe gibt, welche, als oberste Grundlegungen und Hypothesen alles Erkennens überhaupt, noch höher stehen als Raum und Zeit. Sie bereiten den Gegenstand vor, nämlich den rein logischen Gegenstand, welcher dann durch das Hinzukommen der Begriffe von Raum und Zeit in den Gegenstand der Mathematik verwandelt, respektive vertieft wird, um endlich, durch weitere Kategorien, in der Ursprungs-Einheit des Differentials zum Gegenstande der Physik zu werden. (Vergl. Cohens Logik d. r. Erk.) Kant hat, „indem er in einem Rest von Empirismus Zeit und Raum als ‚reine Anschauungen', d. h. Arten des Gegebenseins zu verstehen suchte",[1]) die rein begriffliche Natur derselben nicht ausgesprochen; und diese Sonderstellung, die er für Raum und Zeit, als Anschauungsformen, in Anspruch nahm, veranlaßte ihn zu jener verfehlten Trennung der allgemeinen von der transzendentalen Logik; es gibt nur eine, umfassende Logik, welche sich mit der Möglichkeit der Erfahrung zu befassen hat: die transzendentale Logik. Sie hat diejenigen Urteile und Begriffe aufzusuchen, und in ihrem Ursprunge aus der Vernunft zu

[1]) Vergl. P. Natorp: Logik, in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg 1904, S. 49. Vergl. auch daselbst S. 43 ff.

beglaubigen, welche die notwendigen und ausreichenden Vorbedingungen der Erkenntnis und damit auch der Gegenstände der Erfahrung bilden (denn: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung ..." Kr. d. r. V. S. 197). Die transzendentale Logik ist, wie alle Philosophie, im Platonischen Sinne „Ideenforschung": sie sucht die Ideen, die Grundlagen und Hypothesen des Wissens. Sie ist nicht Psychologie, indem sie es weder mit der Gelegenheitsursache der Entstehung unserer Begriffe, noch überhaupt mit dem Individuum, dem Subjekt zu tun hat; sie muß den engsten Zusammenhang mit der Wissenschaft, insbesondere Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft bewahren: denn nur vom Wissen, von der anerkannten, sicheren Erkenntnis aus kann man die Grundlagen der Erkenntnis finden. Innerhalb der Logik aber kann es verschiedene Stufen der Betrachtung geben: durch diese wird der berechtigte Kern in jener durch Kant versuchten Scheidung der formalen von der transzendentalen Logik bezeichnet.

Demnach kann schon die rein systematische Betrachtung dem vorliegenden Werke nur den Wert einer die Hauptwerke ergänzenden, erläuternden, nicht aber einer in sich selbständigen Schrift zugestehen. Daneben erhebt sich nun die Frage: Steht die Logik, so wie sie hier in der Bearbeitung vorliegt, durchweg auf der Höhe des Kritizismus, oder sind vielleicht darin noch Anklänge der vorkritischen Zeit Kants zu finden?

II. Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes.

Es unterliegt keinem ernstlichen Zweifel, daß das vorliegende Werk seinem wesentlichen Inhalte nach der Zeit des Kritizismus entstammt. G. B. Jäsche, welcher das Werk nicht nur zum erstenmal herausgegeben, sondern ihm auch seine äußere Form verliehen hat, berichtet über die Entstehung (in dem von ihm im Jahre 1800 verfaßten Vorwort[1]): Kant habe ihm vor $1^1/_2$ Jahren den Auftrag

[1]) Siehe daselbst.

erteilt, seine, Kants, Logik zu bearbeiten und herauszugeben. Als Material habe er ihm zu diesem Zwecke die Anmerkungen gegeben, welche er, Kant, in sein Handexemplar von G. Fr. Meiers „Auszug aus der Vernunftlehre“ (welches Buch Kant seinen Vorlesungen zugrunde legte) eingetragen hatte. Wie aber B. Erdmann[2]) konstatieren konnte, stützte sich die Bearbeitung Jäsches sicherlich auf eine Nachschrift von Kants Kolleg über Logik. B. Erdmann konnte eine solche aus dem Jahre 1782 mit dem Werk vergleichen und fand fast wörtliche Übereinstimmung in sehr vielen Teilen. Dieser Eindruck wird bestätigt durch die Mitteilungen E. Arnoldts in seinen „Kritischen Exkursen im Gebiete der Kant-Forschung“ S. 380. Auch jene von Meier angeführte Materialiensammlung ist erhalten geblieben, und Erdmann, der sie, wenn auch nur flüchtig, eingesehen hat, ist zu der Überzeugung gekommen, daß sie von Jäsche fast gar nicht benutzt worden ist. Über alles dies wird hoffentlich die Akademie-Ausgabe unseres Werkes völlige Klarheit bringen, da ja den Herausgebern nicht nur verschiedene Nachschriften von Kants Kolleg, sondern sicherlich auch jenes Handexemplar mit seinen Anmerkungen zur Verfügung steht.

Die Logik, so wie sie uns hier vorliegt, wäre also ihrem Inhalte nach etwa ein Erzeugnis des Jahres 1782, der äußeren Bearbeitung durch Jäsche nach aber aus dem Zeitraum 1798—1800. Bei der Beurteilung ist nun noch zweierlei zu bedenken: wenn Jäsche die Anmerkungen Kants auch nur einigermaßen in das Kolleg hereingearbeitet hat, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Ansichten hereinkamen, die verschiedenen Entwicklungsstufen Kantschen Denkens entsprachen. Denn Kant hat die Logik von dem Winter-Semester 1755/56 bis zum Jahre 1770 so ziemlich jedes Semester, von da an aber immer noch jedes zweite Semester vorgetragen (nach Arnoldt a. a. O. S. 641 ist das Kolleg achtundzwanzigmal als gelesen, siebenundzwanzigmal als bloß angekündigt nachweisbar). Gewiß also würde sich der Entwicklungsgang Kants in den Anmerkungen abgespiegelt haben. Zweitens ist zu bedenken, daß Kant im Jahre 1782 zwar

[2]) Vergl. B. Erdmanns Rezension der Schrift von Steckelmacher, Göttinger gel. Anz. 1880, S. 616 ff.

in der theoretischen Philosophie die Höhe des Kritizismus erreicht hatte (obzwar auch noch nicht völlig: vergleiche den Unterschied der 2. Auflage der Kr. d. r. V. von der 1., z. B. inbezug auf die Betonung der „transzendentalen Methode"), aber in den ästhetischen Grundanschauungen noch nicht zu der Klarheit der Kritik der Urteilskraft durchgedrungen war. Was das erstere anbetrifft, so kann hier erst dann endgültig geurteilt werden, wenn die Vorlesungen Kants und die Anmerkungen seines Handexemplars veröffentlicht sind; in bezug auf den zweiten Punkt aber gibt das Werk durch seinen Inhalt eine Bestätigung der Ansicht, daß es dem Jahre 1782 zugewiesen werden muß.

Um hierauf sogleich einzugehen, so hat bereits Erdmann gesehen, daß in der Logik sich Angaben über die Natur des Schönen und die „Kritik des Geschmackes" befinden, die Kant schon seit der Mitte der achtziger Jahre verlassen hat.[1]) Während es nämlich in unserem Werke S. 16 heißt: „Jene (die Ästhetik) hat nur empirische Prinzipien ...", so betont die Kritik der Urteilskraft ihre Zugehörigkeit zur „Transzendentalphilosophie", weil sie „Prinzipien a priori zum Grunde habe" (2. Aufl. S. 112 bis 113). So wird ferner in unserem Werke S. 40 eine gewisse Art der Vollkommenheit mit der Schönheit gleichgesetzt, dagegen Kr. d. Urteilskraft S. 45 ff. diese Gleichung ausdrücklich abgelehnt. Hiernach hätte man allerdings erwarten sollen, daß Jäsche eine entsprechende Änderung seines Manuskriptes vorgenommen hätte. Allein ich bin doch zweifelhaft, ob nicht Jäsche in dem Handexemplar Kants, welches dieser doch weit über das Jahr 1782 hinaus, etwa bis 1795 oder 1796 benutzt hat, derartige, dem kritischen Systeme fremde Bemerkungen vorfand — sei es, daß sie von Kant in vorkritischer Zeit hingeschrieben und später aus Unachtsamkeit nicht getilgt, sei es auch, daß er sie aus einem anderen, gleich zu besprechendem Grunde nicht streichen wollte. Dann wäre Jäsche natürlich entschuldigt.

Es war zu Kants Zeiten üblich, daß die Dozenten ihrem Vortrag ein Lehrbuch zugrunde legten; Kant las, wie schon mehrfach gesagt, sein Kolleg über Logik im Anschlusse an Meiers Vernunftlehre. In der Ankündigung

[1]) Vergl. Erdmann a. a. O. S. 612—613.

seiner Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1765/66 rechtfertigte er diese Wahl wie folgt: „Ich werde die Logik ... vortragen ... nach dem Handbuche des Herrn Prof. Meier; weil dieser die Grenzen der jetzt gedachten Absichten wohl vor Augen hat und zugleich Anlaß gibt, neben der Kultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des zwar gemeinen, aber tätigen und gesunden Verstandes zu begreifen, jene für das betrachtende, diese für das tätige und bürgerliche Leben. Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlaß gibt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmackes, d. i. die Ästhetik, zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der anderen zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu begreifen.“ Trotz dieses günstigen Urteils Kants und trotzdem er das Werk immer wieder bis zuletzt benutzte, müssen wir es doch aufs äußerste bedauern, daß Kant sich dem Gebrauche seiner Zeit gemäß, diese Fessel auferlegte: wieviel wertvoller wäre für uns ein Werk, das völlig frei dem Geiste Kants entsprungen wäre. Ich teile völlig E. Arnoldt Ansicht: „Indem Kant bei fortdauernder Anknüpfung seiner Vorträge an die alten Lehrbücher, von deren Doktrin er kaum eine einzige bestehen, und von deren Begriffsbestimmungen er äußerst wenig gelten ließ, demungeachtet sein neues System den Umrissen des alten einfügte, so brachte er nach Ausbildung seines Systemes gleichwohl dieses selbst niemals in seinen Kollegien zu einer ihm völlig adäquaten Darstellung.“[1]) Wohin das im besonderen Falle des Logik-Kollegs führte, darüber haben wir das Zeugnis eines seiner Hörer aus dem Sommer-Semester 1795 in einem Briefe des Grafen von Purgstall an seinen Freund Kalmann vom 1. Mai 1795,[2]) wo es heißt: „Kant liest über eine alte Logik, von Meyer, wenn ich nicht irre. Immer bringt er das Buch mit in die Stunde“ .... „alle Blätter sind klein von seiner Hand beschrieben und noch dazu sind viele gedruckte Seiten mit Papier verklebt und viele Zeilen ausgestrichen, so daß, wie sich dies versteht, von Meiers Logik beinahe nichts mehr übrig ist. Von seinen Zuhörern hat kein einziger das Buch mit und man schreibt

[1]) A. a. O. S. 387.
[2]) Siehe Arnoldt S. 636.

bloß ihm nach. Er aber scheint dies gar nicht zu bemerken und folgt mit großer Treue seinem Autor von Kapitel zu Kapitel und dann berichtigt er oder sagt vielmehr alles anders, aber mit der größten Unschuld, daß man es ihm ansehen kann, er tue sich nichts zugute auf seine Erfindungen."

Ich glaube nun, daß es auch die Schuld des Meierschen Kompendiums ist, wenn sich in der Logik Kants jene der Kritik der Urteilskraft widersprechenden Angaben zur Ästhetik finden, von denen doch Jäsche sicherlich wußte, daß sie der endgültigen Ansicht Kants nicht entsprachen. Meier nämlich spricht im § 22 des 1. Abschnittes seiner Vernunftlehre von der „logischen Vollkommenheit der Erkenntnis" und der „Schönheit der Erkenntnis." Vollkommenheit überhaupt besteht für Meier in der Übereinstimmung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis zu einer Absicht: ist sie dabei undeutlich, so ist sie „Schönheit der Erkenntnis". (Ganz im Sinne Wolff-Baumgartens.) Da konnte Kant sich nun genug getan zu haben glaubeh, wenn er den kritischen Standpunkt Meier gegenüber dahin zum Ausdruck brachte, daß er die logische Verschiedenheit von Sinnlichkeit und Verstand hervorhob; aber da nun einmal sein Autor die logische und ästhetische Vollkommenheit behandelte, so mußte er seinem Systeme so weit Zwang antun, daß er die ästhetische Vollkommenheit wenigstens seiner Auffassung vom Schönen möglichst anpaßte: als „das, was in den Sinnen gefällt" (S. 40).

Dem Bemühen, seiner Vorlage sich anzupassen, wie Erdmann auch schon bemerkt hat, ist es auch entsprungen, daß Kant der Begriffsbestimmung der allgemeinen Logik nicht durchweg treu geblieben ist. Nach der Definition nämlich, abstrahiert die allgemeine Logik „von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung usw., mithin auch den Quellen der Vorurteile . . ." (Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 77. Vergl. auch Logik S. 15.) Dennoch behandelt Kant in der Logik S. 83 ff. die Vorurteile und ihre Quellen ausführlich; und in dem zugrundeliegenden Manuskript ist (nach Erdmann a. a. O. S. 618) die Behandlung der Lehre vom Begriff noch „weniger rein von anthropologischen und psychologischen Zusätzen".

Im einzelnen stand natürlich Kant (wie das ja auch der oben wiedergegebene Bericht über sein Kolleg ausdrückt) seinem Autor doch völlig frei gegenüber. Um dies einzusehen, braucht man nur einmal z. B. die Definition, die Meier vom Urteil gibt, mit derjenigen Kants zu vergleichen. Bei Meier heißt es § 292 „Ein Urteil (iudicium) ist eine Vorstellung eines logischen Verhältnisses einiger Begriffe; und insofern von demselben alles abgesondert wird, ohne welchem die Wahrheit desselben gelehrt erkannt werden kann, wird es ein logisches Urteil (iudicium logicum) genannt, welches ein gelehrtes Urteil (iudicium eruditum) ist, wenn es allen Regeln der gelehrten Erkenntnis, soviel als möglich, gemäß ist.“ Wir haben die Definition Kants demgegenüber bereits kennen gelernt und besprochen. Gerade an diesem Beispiel wird aber auch klar, wie die Logik Kants nicht ohne Zuhilfenahme der Kritik der reinen Vernunft verständlich ist. Denn in der Logik § 17 S. 109 findet sich in einem Satz die von Kant verworfene und die von ihm gebilligte Definition vereint: „Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen —“ (soweit kritisch) — „oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen“ (dies letztere offenbar unter dem Einfluß und im engsten Anschluß an Meier). In der Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 141—142 wird gerade die Meiersche Definition besprochen und verworfen: „Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können; es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen ...“

Alle diese Beispiele mögen wohl zur Genüge dartun, wie sehr Kant durch den Anschluß an Meier in der freien Entfaltung seiner Gedanken behindert wurde. So kann Kants Logik nur dann fruchtbringend verwertet werden, wenn man sie von der Kritik der reinen Vernunft aus verstehen lernt.

Ohne mich nun in weitere Einzelheiten zu verlieren, will ich nur noch anmerken, daß (wie Erdmann a. a. O. S. 618 berichtet) jene augenscheinlich zugrunde liegende Nachschrift des Kollegs vom Jahre 1782 eine etwas andere Anordnung des Stoffes als unser Werk zeigt, indem nämlich in der Vorlesung die Abschnitte V—X der Propädeutik dort der eigentlichen „tractatio logices“

zugerechnet sind und die Lehre von der Definition und den Einteilungen direkt nach der Erörterung der Lehre vom Begriffe steht.

III. Textveränderungen.

1. Zur Orthographie und Grammatik.

Im allgemeinen habe ich mich bemüht, die Orthographie den Bestimmungen, wie sie durch die „Orthographische Konferenz" vom Juni 1901 gegeben worden sind, und die grammatischen Formen dem heutigen Sprachgebrauch möglichst anzupassen. Ich hielt mich hierzu um so mehr berechtigt, als es sich in der vorliegenden Schrift ja nicht um ein von Kant selbst letztlich redigiertes Werk handelt; auch verlangt der Charakter der „Sammlung der philosophischen Bibliothek" einen flüssigen, lesbaren Text. Ich habe demnach durchweg verändert:

1. Compendium, Commentator, Critik, Canon, Cultur, Catharctikon, Construction, Carrikatur, Causalität, Dialectik, Deduction. Doctor, Doctrin, Dijudication, Abstraction, Subject, Object, Secte, Speculation, Function, Punct, consequent, correct, concentrirt, commentiren, complet, abstract, subjectiv, objectiv, dialectisch, practisch, speculativ, in: Kompendium, Kommentator, Kritik, Kanon, Kultur, Kathartikon, Konstruktion, Karikatur, Kausalität, Dialektik, Deduktion, Doktor, Doktrin, Dijudikation, Abstraktion, Subjekt, Objekt, Sekte, Spekulation, Funktion, Punkt, konsequent, korrekt, konzentriert, kommentieren, komplett, abstrakt, subjektiv, objektiv, dialektisch, praktisch, spekulativ. Dagegen: Epoke in Epoche. [Diese Änderungen finden sich fast alle schon bei H_2 und v. Kirchmann; H_1 und R schreiben: Punct, Function usw.];

2. speciell, Princip, Cirkel, Präcision, Receptivität in: speziell, Prinzip, Zirkel, Rezeptivität usw. [So schon bei H_2 und v. Kirchmann];

3. die Wörter auf „iren" wie z. B. ordiniren, philosophiren, abstrahiren, reflectiren usw. in „ieren", also: ordinieren, philosophieren, abstrahieren, reflektieren usw.;

4. das h ist fortgelassen in Wörtern wie: Theil, theilen, Thier, thun, Noth, nothwendig usw., also: Teil, teilen, Tier, tun, Not, notwendig u. s. f. Ferner in: Rath, errathen, Unterthan, Irrthum usw., also: Rat, erraten, Untertan, Irrtum;

5. die Schreibung „ev" in Wörtern wie: Propädevtik, propädevtisch, hevristisch, usw. ist geändert in eu, also:

Propädeutik, propädeutisch, heuristisch, usw. [So schon bei H_2 und v. Kirchmann];

6. die Schreibung „ey" in Wörtern wie: seyn, drey, ist geändert in „ei", also: sein, drei. [So bei H_2 und v. Kirchmann];

7. wurde durchweg geschrieben statt: Erkenntniß, Bewandtniß, Verhältniß, Gedächtniß, Kreiß, Preiß, preißwürdig usw. — Erkenntnis, Bewandtnis, Verhältnis, Gedächtnis, Kreis, Preis, preiswürdig usw.; dagegen: blos geändert in: bloß;

8. wurde geändert: worinn, hierinn, darinn, Gesetzgeberinn, usw. in: worin, hierin, darin, Gesetzgeberin usw. [So schon H_2 und v. Kirchmann];

9. statt: gesammt, insgesammt wurde gesetzt: gesamt, insgesamt; ferner verändert: nemlich in: nämlich; ächt in: echt; allmälig in: allmählich; wornach in: wonach; demohngeachtet in: dessenungeachtet; dieß in: dies; [H_2 und v. Kirchmann schreiben: sammt, insgesammt, sonst wie wir];

10. weißlicht, Weitläuftigkeit, weitläuftig in: weißlich, Weitläufigkeit, weitläufig usw. [So bei H_2 und v. Kirchmann];

11. es wurde zusammengezogen: Statt finden, zu Stande kommen, zum Grunde liegen (oder legen usw.), bei Seite setzen, seines Gleichen, aus der Acht lassen, heutiges Tages, zu Folge, in so ferne, in wo ferne, so wohl, eben so keinesweges, in: stattfinden, zustandekommen, zugrunde liegen, beiseite setzen, seinesgleichen, außer acht, zufolge, heutigestags, insofern, inwofern, sowohl ebenso, keineswegs usw.;

12. die Verbalformen: frägt, hangend, gieng, giebt, in: fragt, hängend, ging, gibt; ebenso: vermogte, wiederfahren, sezzen, in: vermochte, widerfahren, setzen;

13. wurde geändert: nahmhaft, Willkühr, willkührlich, Merkmahl, Schaale, Saamen, Maaß, in: namhaft, Willkür, willkürlich, Merkmal, Schale, Samen, Maß;

14. Gränzen, kläreren, in: Grenzen, klareren; st. popular: populär; st. particular: particulär;

15. Reitz, Beredtsamkeit, Bellettrist, Litterator, in: Reiz, Beredsamkeit, Belletrist, Literator;

16. Dilettante, Gerüste in: Dilettant, Gerüst;

17. mehresten in: meisten;

18. Mechanism, Scepticism, Idealism usw. in: Mechanismus, Skeptizismus, Idealismus usw. [Die Änderungen 13 bis 18 auch bei H_2 und v. Kirchmann];

19. Prose, Pedanterei, Chineser, Eleatiker, Epikuräer, Pherezydes, Leibnitz, Wolf, in: Prosa, Pedanterie, Chinesen, Eleaten, Epikureer, Pherekydes, Leibniz, Wolff;

20. klein geschrieben wurden: erstlich, anfangs, eines und dasselbe, alles und nichts, etwas, der eine — der andere, jeder, keiner, niemand, der erstere, der letztere, folgendes, im folgenden, im allgemeinen usw. Jäsche schreibt in seiner Vorrede, wo er von Kant spricht, Er, Ihn usw.; statt dessen: er, ihn usw.; groß geschrieben: etwas Gutes, etwas oder nichts Gewisses usw.;

21. statt: besondre, besondern, andre, andern, größern, kleinern, unsre, unsern, neuern, weitern, ältern, äußern usw. wurde gesetzt: besondere, besonderen, andere, anderen, größeren, kleineren, unsere, unseren, neueren, weiteren, älteren, äußeren usw.

22. im Genitiv und Dativ der Substantiva: statt: Gebrauchs, Gebrauch, Subjekts, Objekts usw.: Gebrauches, Gebrauche, Subjektes, Objektes usw. [In dieser Hinsicht ist die Schreibung in allen früheren Ausgaben nicht einheitlich; unserer Schreibweise am nächsten sind H_2 und v. Kirchmann];

23. hievon, hiemit, hiedurch wurde ersetzt durch: hiervon, hiermit, hierdurch usw. [H_2 und H_1 haben fast durchweg: hie];

24. Egyptisch, Jonisch, Eleatisch, st. d. ägyptisch, jonisch, eleatisch usw.;

25. die ungebräuchlichen Formen: Kanten, Leibnizen, Wolffen wurden ersetzt durch: Kant, Leibniz, Wolff usw.:

26. bei Personennamen, die auf ein s endigen, wurde der Genitiv durch Apostroph angezeigt: Sokrates', dagegen: Kants usw.;

27. die ungebräuchlichen Pluralbildungen: Axiomen, Imperativen wurden ersetzt durch: Axiome, Imperative usw.;

28. statt der Formen: bejahet, befriediget, beschäftiget, beruhet usw. die Formen: bejaht, befriedigt, beschäftigt, beruht usw.

Was die

2. Interpunktion

anbelangt, so war hier weniger zu ändern; häufig wurde der Doppelpunkt durch Komma ersetzt; z. B. S. 68 der vorliegenden Ausgabe: „Wollen wir z. B. das logische Wesen des Körpers bestimmen: so...", statt dessen: „bestimmen, so..." Ferner wurde ein Semikolon durch Komma ersetzt in Fällen wie z. B. S. 4 Zeile 24: „betrifft; so", statt dessen: „betrifft, so". Vor: als wurde stets Komma gesetzt, z. B. „ebenso unnötige, als" usw. Ferner wurde immer vor einem Gedankenstrich Komma gesetzt in Fällen wie z. B. S. 8 Zeile 14 und 15 „und, — ... entsteht, — ..." Häufig konnte der Gedankenstrich fort-

gelassen werden, z. B. am Ende eines Abschnittes im Text usw. Einige Änderungen werden unten genauer angegeben.

3. Weitere Textveränderungen.

Im folgenden bedeuten die großen Zahlen die Seiten, die kleinen Zahlen die von oben an gerechneten Zeilen der vorliegenden Ausgabe, wobei jedoch die Zeilen der Überschriften nicht mitgerechnet sind. Also z. B. 4_5 bedeutet: Seite 4, Zeile 5 von oben, ohne die Überschrift mitzurechnen.

4_{42} A „jetzt folgt Logik selbst", st. d. „jetzt folgt die Logik selbst";

6_5 A „weniger in", st. d. „weniger, in";

6_9 A „reicher noch", st. d. „reicher, noch";

7_{28} A „verwies, und", st. d. „verwies und";

7_{41} A „nach, vollkommen", st. d. „nach vollkommen";

8_8 A fehlt: 1794;

8_{29-30} A „das Identische und das Synthetische Wissen", st. d. „das identische und das synthetische Wissen";

9_3 A „Wie", st. d. „wie";

10_1 A „Ersten", st. d. „ersten";

$10_{2, 10, 15}$ A „Prius", st. d. „prius";

10_{19} A „Was", st. d. „was";

12_{19} A „Grammatik, die", st. d. „Grammatik die";

13_{35} A „apriori d. i." st. d. „a priori, d. i.";

15_{39} A „eine Vernunftwissenschaft nicht der bloßen Form, sondern der Materie nach", st. d. „eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der bloßen Form nach." [Diese Änderung schien der Text dringend zu gebieten, denn es heißt weiterhin ausdrücklich, die Selbsterkenntnis der Vernunft dem materiellen Gebrauche nach gehöre in die Metaphysik, nicht die Logik. Vergl. auch 17_{27}, wo H_2 bereits entsprechend umgestellt hat];

$16_{5 \text{ u. } 9}$ A „Was", „Wie", st. d. „was", „wie", entsprechend 30_{27} „Wo" in „wo";

16_{14} A „als solchen", st. d. „als solchem":

17_{22} A „alle wesentliche Merkmale", st. d. „alle wesentlichen Merkmale"; entsprechend ist verbessert: 23_7 „richtige" in „richtigen", ferner $40_{27 \text{ u. } 30}$ und so immer; z. B. 83_{11}; 91_{28}; 94_{21} u. s. f.

17_{27} A „nicht der bloßen Form, sondern der Materie

ich", st. d. „nicht der Materie, sondern der bloßen Form ich" [so schon bei H_2; vergl. 15_{39}];

19_6 A „demselben", st. d. „denselben"; [so schon H_2 und v. Kirchmann];

23_1 A „keinen Moment", st. d. „kein Moment";

29_{15-16} A „Selbstdenken, Philosophieren", st. d. „selbstdenken, philosophieren"; ebenso 71_{28-40} „Vorstellen, Wahrnehmen" usw., st. d. „vorstellen, wahrnehmen", usw.; und entsprechend immer.

31_{29} A „seltsamen", st. d. „seltsamem" [ebenso H_2 und v. Kirchmann].

31_{30-31} A „welcher nicht nur auch eine Schule errichtete, sondern zugleich ein ...", st. d. „welcher nicht nur eine Schule errichtete, sondern zugleich auch ein ...";

32_{14} A „mehrere Gesetzmäßigkeit", st. d. „größere Gesetzmäßigkeit";

32_{18} A „durch Hinrichtung", st. d. „durch die Hinrichtung" [so H_2 und v. Kirchmann]:

32_{28} A „dem Sokrates", st. d. „Sokrates";

33_{10} A „viele Würde", st. d. „viel Würde";

34_{21} A „Plinius dem jüngeren", st. d. „Plinius dem älteren" [denn dieser ist der Naturforscher];

35_6 A „Verulamio", st. d. „Verulam";

35_{9-10} A „zu Entdeckung", st. d. „zur Entdeckung"; entsprechend 53_{22}, 63_{19}, 86_4 usw.

36_{20} A „auf's", st. d. „auf das";

42_{37} A „Vier", st. d. „vier" [so H_2 und v. Kirchmann];

43_{11-12} A „Sinnen-Scheines", st. d. „Sinnenscheines" [so H_2 und v. Kirchmann];

44_{27} A „nach Geschmack", st. d. „nach dem Geschmacke";

44_{28} A „der seinen", st. d. „wer seinen"; entsprechend 47_{25-26} und so immer;

47_{38} A „Mappe", st. d. „mappe";

52_{42} A „nachher wegwischt", st. d. „nachher wieder wegwischt" [so schon H_2 und v. Kirchmann];

52_{26} A „Virgil", st. d. „Vergil";

55_{21-22} A „gegründet", st. d. „begründet"; ebenso 57_9, 92_{16} usw.;

59_{28} A „dritten", st. d. „Dritten" [so schon H_2 und v. Kirchmann];

63_{23} A „in der Stelle", st. d. „an die Stelle";

68_2 A „Esse rei", st. d. „esse rei" [so schon H_2 und v. Kirchmann];

75 (Anm.) A „fürs Glauben“, st. d. „zum Glauben“;

76 (Anm.) A „allein widersetzen“, st. d. „allein dem widersetzen“ [bei H_2 „den“];

78_{28} A „ist“, st. d. „sind“;

87_{25} A „durchgelaufen ist“, st. d. „durchlaufen hat“;

92_{1} A „und grade“, st. d. „und in gleichem Grade“;

100_{37} A „Architektonisch“, st. d. „architektonisch“ [so schon H_2 und v. Kirchmann].

$103_{15, 17, 18}$ A „mehrere“, st. d „mehr“;

105_{14} A „Pferd“ st. d. „Neger“ [siehe Anmerkung daselbst];

122_{31} A „Folge- oder Fruchtleer“, st. d. „folge- oder fruchtleer“ [so schon H_2 und v. Kirchmann].

124_{8} A „darin“, st. d. „darein“;

124_{9} A „geschlossen“ st. d. „erschlossen“;

148_{20} A „Ein aus“, st. d. „Ein Schluß aus“ [so schon H_1 und H_2 und v. Kirchmann].

Durchgehend ist gesetzt statt: „Das Erkenntniss“ — „Die Erkenntnis“.

Immanuel Kants

Logik.

Ein

Handbuch zu Vorlesungen,

herausgegeben

von

Gottlob Benjamin Jäsche.

1800.

Anm. des Herausgebers

Das Buch war von Jäsche dem Minister

Eberh. Jul. E. von Massow

gewidmet.

Vorrede.

Es sind bereits anderthalb Jahre, seit mir Kant den Auftrag erteilte, seine Logik, so wie er sie in öffentlichen Vorlesungen seinen Zuhörern vorgetragen, für den Druck zu bearbeiten und dieselbe in der Gestalt eines kompendiösen Handbuches dem Publikum zu übergeben. Ich erhielt zu diesem Zwecke von ihm die selbsteigene Handschrift, deren er sich bei seinen Vorlesungen bedient hatte, mit Äußerung des besonderen, ehrenvollen Zutrauens zu mir, daß ich, bekannt mit den Grundsätzen seines Systemes überhaupt, auch hier in seinen Ideengang leicht eingehen, seine Gedanken nicht entstellen oder verfälschen, sondern mit der erforderlichen Klarheit und Bestimmtheit und zugleich in der gehörigen Ordnung sie darstellen werde. — Da nun auf diese Art, indem ich den ehrenvollen Auftrag übernommen und denselben so gut, als ich vermochte, dem Wunsche und der Erwartung des preiswürdigen Weisen, meines vielverehrten Lehrers und Freundes gemäß, auszuführen gesucht habe, alles, was den Vortrag — die Einkleidung und Ausführung, die Darstellung und Anordnung der Gedanken — betrifft, auf meine Rechnung zum Teil zu setzen ist: so liegt es natürlicherweise auch mir ob, hierüber den Lesern dieses neuen Kantschen Werkes einige Rechenschaft abzulegen. — Über diesen Punkt also hier eine und die andere nähere Erklärung.

Seit dem Jahre 1765 hatte Herr Prof. Kant seinen Vorlesungen über die Logik ununterbrochen das Meiersche Lehrbuch (George Friedrich Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bei Gebauer, 1752) als Leitfaden zugrunde gelegt; aus Gründen, worüber er sich in einem

A V—VII; H_1 323—324; H_2 3; R —.

zur Ankündigung seiner Vorlesungen im Jahre 1765 von ihm herausgegebenen Programme erklärte. — Das Exemplar des gedachten Kompendiums, dessen er sich bei seinen Vorlesungen bediente, ist, wie alle die übrigen Lehrbücher, die er zu gleichem Zwecke brauchte, mit Papier durchschossen; seine allgemeinen Anmerkungen und Erläuterungen sowohl, als die spezielleren, die sich zunächst auf den Text des Kompendiums in den einzelnen Paragraphen beziehen, finden sich teils auf dem durchschossenen Papiere, teils auf dem leeren Rande des Lehrbuches selbst. Und dieses hier und da in zerstreuten Anmerkungen und Erläuterungen schriftlich Aufgezeichnete macht nun zusammen das Materialen-Magazin aus, das Kant hier für seine Vorlesungen anlegte, und das er von Zeit zu Zeit teils durch neue Ideen erweiterte, teils in Ansehung verschiedener einzelner Materien immer wieder von neuem revidierte und verbesserte. Es enthält also wenigstens das Wesentliche von alle dem, was der berühmte Kommentator des Meierschen Lehrbuches in seinen nach einer freien Manier gehaltenen Vorlesungen seinen Zuhörern über die Logik mitzuteilen pflegte, und das er des Aufzeichnens wert geachtet hatte. —

Was nun die Darstellung und Anordnung der Sachen in diesem Werke betrifft, so habe ich geglaubt, die Ideen und Grundsätze des großen Mannes am treffendsten auszuführen, wenn ich mich in Absicht auf die Ökonomie und die Einteilung des Ganzen überhaupt an seine ausdrückliche Erklärung hielte, nach welcher in die eigentliche Abhandlung der Logik und namentlich in die Elementarlehre derselben nichts weiter aufgenommen werden darf, als die Theorie von den drei wesentlichen Hauptfunktionen des Denkens — den Begriffen, den Urteilen und Schlüssen. Alles dasjenige also, was bloß von der Erkenntnis überhaupt und deren logischen Vollkommenheiten handelt und was in dem Meierschen Lehrbuche der Lehre von den Begriffen vorhergeht und beinahe die Hälfte des Ganzen einnimmt, muß hiernach noch zur Einleitung gerechnet werden. — „Vorher war," bemerkt Kant gleich am Eingange zum achten Abschnitte, worin sein Autor die Lehre von den Begriffen vorträgt, — „vorher war von der Erkenntnis überhaupt gehandelt, als Propädeutik der Logik; jetzt folgt die Logik selbst."

A VII—IX; H_1 324—325; H_2 4; R —.

Diesem ausdrücklichen Fingerzeige zufolge habe ich daher alles, was bis zu dem erwähnten Abschnitte vorkommt, in die Einleitung herübergenommen, welche aus diesem Grunde einen viel größeren Umfang erhalten hat, als sie sonst in anderen Handbüchern der Logik einzunehmen pflegt. Die Folge hiervon war denn auch, daß die Methodenlehre, als der andere Hauptteil der Abhandlung, um so viel kürzer ausfallen mußte, je mehr Materien, die übrigens jetzt mit Recht von unseren neueren Logikern in das Gebiet der Methodenlehre gezogen werden, bereits in der Einleitung waren abgehandelt worden, wie z. B. die Lehre von den Beweisen u. dgl. m. — Es wäre eine ebenso unnötige, als unschickliche Wiederholung gewesen, dieser Materien hier noch einmal an ihrer rechten Stelle Erwähnung zu tun, um nur das Unvollständige vollständig zu machen und alles an seinen gehörigen Ort zu stellen. Das letztere habe ich indessen doch getan in Absicht auf die Lehre von den Definitionen und der logischen Einteilung der Begriffe, welche im Meierschen Kompendium schon zum achten Abschnitte, nämlich zur Elementarlehre von den Begriffen gehört; eine Ordnung, die auch Kant in seinem Vortrage unverändert gelassen hat.

Es versteht sich übrigens wohl von selbst, daß der große Reformator der Philosophie und, — was die Ökonomie und äußere Form der Logik betrifft, — auch dieses Teils der theoretischen Philosophie insbesondere, nach seinem architektonischen Entwurfe, dessen wesentliche Grundlinien in der Kritik der reinen Vernunft verzeichnet sind, die Logik würde bearbeitet haben, wenn es ihm gefallen und wenn sein Geschäft einer wissenschaftlichen Begründung des gesamten Systemes der eigentlichen Philosophie — der Philosophie des reellen Wahren und Gewissen — dieses unweit wichtigere und schwerere Geschäft, das nur er zuerst und auch er allein nur in seiner Originalität ausführen konnte, ihm verstattet hätte, an die selbsteigene Bearbeitung einer Logik zu denken. Allein diese Arbeit konnte er recht wohl anderen überlassen, die mit Einsicht und unbefangener Beurteilung seine architektonischen Ideen zu einer wahrhaft zweckmäßigen und wohlgeordneten Bearbeitung und Behandlung dieser Wissenschaft benutzen konnten. Es war dies von

A IX—XII; H_1 325—326; H_2 4—5; R —.

mehreren gründlichen und unbefangenen Denkern unter unseren deutschen Philosophen zu erwarten. Und diese Erwartung hat Kant und die Freunde seiner Philosophie auch nicht getäuscht. Mehrere neuere Lehrbücher der Logik sind mehr oder weniger, in betreff der Ökonomie und Disposition des Ganzen, als eine Frucht jener Kantschen Ideen zur Logik anzusehen. Und daß diese Wissenschaft dadurch wirklich gewonnen; — daß sie zwar weder reicher, noch eigentlich ihrem Gehalte nach solider oder in sich selbst gegründeter, wohl aber gereinigter teils von allen ihr fremdartigen Bestandteilen, teils von so manchen unnützen Subtilitäten und bloßen dialektischen Spielwerken, — daß sie systematischer und doch bei aller szientifischen Strenge der Methode zugleich einfacher geworden, davon muß wohl jeden, der übrigens nur richtige und klare Begriffe von dem eigentümlichen Charakter und den gesetzmäßigen Grenzen der Logik hat, auch die flüchtigste Vergleichung der älteren mit den neueren, nach Kantschen Grundsätzen bearbeiteten Lehrbüchern der Logik überzeugen. Denn so sehr sich auch so manche unter den älteren Handbüchern dieser Wissenschaft an wissenschaftlicher Strenge in der Methode, an Klarheit, Bestimmtheit und Präzision in den Erklärungen und an Bündigkeit und Evidenz in den Beweisen auszeichnen mögen: so ist doch fast keines darunter, in welchem nicht die Grenzen der verschiedenen, zur allgemeinen Logik im weiteren Umfange gehörigen Gebiete des bloß Propädeutischen, des Dogmatischen und Technischen, des Reinen und Empirischen, so ineinander und durcheinander liefen, daß sich das eine von dem anderen nicht bestimmt unterscheiden läßt.

Zwar bemerkt Herr Jakob in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Logik: „Wolff habe die Idee einer allgemeinen Logik vortrefflich gefaßt und wenn dieser große Mann darauf gefallen wäre, die reine Logik ganz abgesondert vorzutragen, so hätte er uns gewiß, vermöge seines systematischen Kopfes, ein Meisterstück geliefert, welches alle künftigen Arbeiten dieser Art unnütz gemacht hätte.“ Aber er hat diese Idee nun einmal nicht ausgeführt und auch keiner unter seinen Nachfolgern hat sie ausgeführt; so groß und wohlbegründet auch übrigens überhaupt das Verdienst ist, das die Wolffsche Schule

A XII—XIV; H_1 326—327; H_2 5—6; R —.

um das eigentlich Logische, — die formale Vollkommenheit in unserer philosophischen Erkenntnis sich erworben.

Aber abgesehen nun von dem, was in Ansehung der äußeren Form zu Vervollkommnung der Logik durch die notwendige Trennung reiner und bloß formaler von empirischen und realen oder metaphysischen Sätzen noch geschehen konnte und geschehen mußte, so ist, wenn es die Beurteilung und Bestimmung des inneren Gehaltes dieser Wissenschaft als Wissenschaft gilt, Kants Urteil über diesen Punkt nicht zweifelhaft. Er hat sich mehrere Male bestimmt und ausdrücklich darüber erklärt: daß die Logik als eine abgesonderte, für sich bestehende und in sich selbst gegründete Wissenschaft anzusehen sei, und daß sie mithin auch seit ihrer Entstehung und ersten Ausbildung vom Aristoteles an bis auf unsere Zeiten eigentlich nichts an wissenschaftlicher Begründung habe gewinnen können. Dieser Behauptung gemäß hat also Kant weder an eine Begründung der logischen Prinzipien der Identität und des Widerspruches selbst durch ein höheres Prinzip, noch an eine Deduktion der logischen Formen der Urteile gedacht. Er hat das Prinzip des Widerspruches als einen Satz anerkannt und behandelt, der seine Evidenz in sich selber habe und keiner Ableitung aus einem höheren Grundsatze bedürfe. — Nur den Gebrauch, — die Gültigkeit dieses Prinzipes hat er eingeschränkt, indem er es aus dem Gebiete der Metaphysik, worin es der Dogmatismus geltend zu machen suchte, verwies und auf den bloß logischen Vernunftgebrauch, als allein gültig nur für diesen Gebrauch, beschränkte.

Ob nun aber wirklich der logische Satz der Identität und des Widerspruches an sich und schlechthin keiner weiteren Deduktion fähig und bedürftig sei, das ist freilich eine andere Frage, die auf die vielbedeutende Frage führt: ob es überhaupt ein absolut erstes Prinzip aller Erkenntnis und Wissenschaft gebe; — ob ein solches möglich sei und gefunden werden könne?

Die Wissenschaftslehre glaubt, ein solches Prinzip in dem reinen, absoluten Ich entdeckt und damit das gesamte philosophische Wissen nicht der bloßen Form, sondern auch dem Gehalte nach vollkommen begründet zu haben. Und unter Voraussetzung der Möglichkeit und

apodiktischen Gültigkeit dieses absolut einigen und unbedingten Prinzipes handelt sie daher auch vollkommen konsequent, wenn sie die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruches, die Sätze: A = A und: — A = — A nicht als unbedingt gelten läßt, sondern nur für subalterne Sätze erklärt, die durch sie und ihren obersten Satz: Ich bin, — erst erwiesen und bestimmt werden können und müssen. (Siehe Grundl. d. W. L. 1794. S. 13 etc.) Auf eine gleich konsequente Art erklärt sich auch Schelling in seinem Systeme des transzendentalen Idealismus gegen die Voraussetzung der logischen Grundsätze als unbedingter, d. h. von keinen höheren abzuleitender, indem die Logik überhaupt nur durch Abstraktion von bestimmten Sätzen und, — sofern sie auf wissenschaftliche Art entsteht, — nur durch Abstraktion von den obersten Grundsätzen des Wissens entstehen könne, und folglich diese höchsten Grundsätze des Wissens und mit ihnen die Wissenschaftslehre selbst schon voraussetze. — Da aber von der anderen Seite diese höchsten Grundsätze des Wissens, als Grundsätze betrachtet, ebenso notwendig die logische Form schon voraussetzen: so entsteht eben hieraus jener Zirkel, der sich zwar für die Wissenschaft nicht auflösen, aber doch erklären läßt, — erklären durch Anerkennung eines zugleich der Form und dem Gehalte nach (formellen und materiellen) ersten Prinzipes der Philosophie, in welchem beides, Form und Gehalt, sich wechselseitig bedingt und begründet. In diesem Prinzipe läge sodann der Punkt, in welchem das Subjektive und das Objektive, — das identische und das synthetische Wissen, eines und dasselbe wären.

Unter Voraussetzung einer solchen Dignität, wie sie einem solchen Prinzipe ohne Zweifel zukommen muß, würde demnach die Logik, so wie jede andere Wissenschaft, der Wissenschaftslehre und deren Prinzipien subordiniert sein müssen. —

Welche Bewandtnis es nun aber auch immer hiermit haben möge; — soviel ist ausgemacht: in jedem Falle bleibt die Logik im Inneren ihres Bezirkes, was das Wesentliche betrifft, unverändert; und die transzendentale Frage: ob die logischen Sätze noch einer Ableitung aus einem höheren absoluten Prinzipe fähig und bedürftig sind, kann auf sie selbst und die Gültigkeit und Evidenz ihrer

Gesetze so wenig Einfluß haben, als die reine Mathematik, in Ansehung ihres wissenschaftlichen Gehaltes, die transzendentale Aufgabe hat: wie sind synthetische Urteile a priori in der Mathematik möglich? — So wie der Mathematiker als Mathematiker, so kann auch der Logiker als Logiker innerhalb des Bezirkes seiner Wissenschaft beim Erklären und Beweisen seinen Gang ruhig und sicher fortgehen, ohne sich um die, außer seiner Sphäre liegende transzendentale Frage des Transzendental-Philosophen und Wissenschaftslehrers bekümmern zu dürfen: wie reine Mathematik oder reine Logik als Wissenschaft möglich sei?

Bei dieser allgemeinen Anerkennung der Richtigkeit der allgemeinen Logik ist daher auch der Streit zwischen den Skeptikern und den Dogmatikern über die letzten Gründe des philosophischen Wissens, nie auf dem Gebiete der Logik, deren Regeln jeder vernünftige Skeptiker so gut als der Dogmatiker für gültig anerkannte, sondern jederzeit auf dem Gebiete der Metaphysik geführt worden. Und wie konnte es anders sein? Die höchste Aufgabe der eigentlichen Philosophie betrifft ja keineswegs das subjektive, sondern das objektive, — nicht das identische, sondern das synthetische Wissen. — Hierbei bleibt also die Logik als solche gänzlich aus dem Spiele; und es hat weder der Kritik, noch der Wissenschaftslehre einfallen können, — noch wird es überall einer Philosophie, die den transzendentalen Standpunkt von dem bloß logischen bestimmt zu unterscheiden weiß, einfallen können, — die letzten Gründe des realen, philosophischen Wissens innerhalb des Gebietes der bloßen Logik zu suchen und aus einem Satze der Logik, bloß als solchem betrachtet, ein reales Objekt herausklauben zu wollen.

Wer den himmelweiten Unterschied zwischen der eigentlichen (allgemeinen) Logik, als einer bloß formalen Wissenschaft, — der Wissenschaft des bloßen Denkens als Denkens betrachtet, — und der Transzendental-Philosophie, dieser einigen materialen oder realen reinen Vernunftwissenschaft, — der Wissenschaft des eigentlichen Wissens, — bestimmt ins Auge gefaßt hat und nie wieder außer acht läßt, wird daher leicht beurteilen können, was von dem neueren Versuche zu halten sei, den Herr Bardili

A XIX—XXI; H_1 329—330; H_2 8—9; R —.

neuerdings (in seinem Grundrisse der ersten Logik) unternommen hat, der Logik selbst noch ihr *prius* auszumachen, in der Erwartung, auf dem Wege dieser Untersuchung zu finden: „ein reales Objekt, entweder durch sie (die bloße Logik) gesetzt oder sonst überall keines setzbar; den Schlüssel zum Wesen der Natur entweder durch sie gegeben oder sonst überall keine Logik und keine Philosophie möglich." Es ist doch in Wahrheit nicht abzusehen, auf welche mögliche Art Herr Bardili aus seinem aufgestellten *prius* der Logik, dem Prinzipe der absoluten Möglichkeit des Denkens, nach welchem wir Eines, als Eines und Ebendasselbe im Vielen (nicht Mannigfaltigen) unendliche Male wiederholen können, ein reales Objekt herausfinden könne. Dieses vermeintlich neu entdeckte *prius* der Logik ist ja offenbar nichts mehr und nichts weniger, als das alte längst anerkannte, innerhalb des Gebietes der Logik gelegene und an die Spitze dieser Wissenschaft gestellte Prinzip der Identität: was ich denke, denke ich, und eben dieses und nichts anderes kann ich nun eben ins Unendliche wiederholt denken. — Wer wird denn auch bei dem wohlverstandenen logischen Satze der Identität an ein Mannigfaltiges und nicht an ein bloßes Vieles denken, das allerdings durch nichts anderes entsteht, noch entstehen kann, als durch bloße Wiederholung eines und ebendesselben Denkens, — das bloße wiederholte Setzen eines A = A = A und so weiter ins Unendliche fort. — Schwerlich dürfte sich daher wohl auf dem Wege, den Herr Bardili dazu eingeschlagen und nach derjenigen heuristischen Methode, deren er sich hierzu bedient hat, dasjenige finden lassen, woran der philosophierenden Vernunft gelegen ist, — der Anfangs- und Endpunkt, wovon sie bei ihren Untersuchungen ausgehen und wohin sie wiederum zurückkehren könne. — Die hauptsächlichsten und bedeutendsten Einwürfe, die Herr Bardili Kant und seiner Methode des Philosophierens entgegensetzt, könnten also auch nicht sowohl Kant den Logiker, als vielmehr Kant den Transzendental-Philosophen und Metaphysiker treffen. Wir können sie daher hier insgesamt an ihren gehörigen Ort dahingestellt sein lassen.

A XXI—XXIV; H_1 330—331; H_2 9—10; R —.

Schließlich will ich hier noch bemerken, daß ich die Kantsche Metaphysik, wozu ich die Handschrift auch bereits in den Händen habe, sobald es die Muße mir verstattet, nach derselben Manier bearbeiten und herausgeben werde.

Königsberg, den 20. September 1800.

Gottlob Benjamin Jäsche,

Doktor und Privatdozent der Philosophie auf der Universität in Königsberg, Mitglied der gelehrten Gesellschaft zu Frankfurt an der Oder.

A XXIV; H_1 331; H_2 10; B —.

Einleitung.

I.

Begriff der Logik.

Alles in der Natur, sowohl in der leblosen, als auch in der belebten Welt, geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. — Das Wasser fällt nach Gesetzen der Schwere, und bei den Tieren geschieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft bewegt sich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts anderes, als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es gibt überall keine Regellosigkeit. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen: daß uns die Regeln unbekannt sind.

Auch die Ausübung unserer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben unbewußt, bis wir zu ihrer Erkenntnis allmählich durch Versuche und einen längeren Gebrauch unserer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieselben so geläufig machen, daß es uns viele Mühe kostet, sie *in abstracto* zu denken. So ist z. B. die allgemeine Grammatik die Form einer, Sprache überhaupt. Man spricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne sie zu kennen spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewußt ist.

So wie nun alle unsere Kräfte insgesamt, so ist auch insbesondere der Verstand bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können. Ja, der Verstand ist als der Quell und das Vermögen anzusehen,

A 1—2; H_1 332—333; H_2 11; R 169—170.

Regeln überhaupt zu denken. Denn so wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so ist der Verstand das Vermögen zu denken, d. h. die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Er ist daher begierig, Regeln zu suchen, und befriedigt, wenn er sie gefunden hat. Es fragt sich also, da der Verstand die Quelle der Regeln ist, nach welchen Regeln er selber verfahre?

Denn es leidet gar keinen Zweifel: wir können nicht denken, oder unseren Verstand nicht anders gebrauchen, als nach gewissen Regeln. Diese Regeln können wir nun aber wieder für sich selbst denken, d. h. wir können sie ohne ihre Anwendung oder *in abstracto* denken. — Welches sind nun diese Regeln?

Alle Regeln, nach denen der Verstand verfährt, sind entweder notwendig oder zufällig. Die ersteren sind solche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre; die letzteren solche, ohne welche ein gewisser bestimmter Verstandesgebrauch nicht stattfinden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem bestimmten Objekte der Erkenntnis abhängen, sind so vielfältig, als diese Objekte selbst. So gibt es z. B. einen Verstandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphysik, Moral usw. Die Regeln dieses besonderen, bestimmten Verstandesgebrauches in den gedachten Wissenschaften sind zufällig, weil es zufällig ist, ob ich dieses oder jenes Objekt denke, worauf sich diese besonderen Regeln beziehen.

Wenn wir nun aber alle Erkenntnis, die wir bloß von den Gegenständen entlehnen müssen, beiseite setzen und lediglich auf den Verstandesgebrauch überhaupt reflektieren, so entdecken wir diejenigen Regeln desselben, die in aller Absicht und unangesehen aller besonderen Objekte des Denkens schlechthin notwendig sind, weil wir ohne sie gar nicht denken würden. Diese Regeln können daher auch *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung eingesehen werden, weil sie ohne Unterschied der Gegenstände, bloß die Bedingungen des Verstandesgebrauches überhaupt, er mag rein oder empirisch sein, enthalten. Und hieraus folgt zugleich: daß die allgemeinen und notwendigen Regeln des Denkens überhaupt

A 2—4; H_1 333—334; H_2 11—12; R 170—171.

lediglich die Form, keineswegs die Materie desselben betreffen können. Demnach ist die Wissenschaft, die diese allgemeinen und notwendigen Regeln enthält, bloß eine Wissenschaft von der Form unserer Verstandeserkenntnis oder des Denkens. Und wir können uns also eine Idee von der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft machen, so wie von einer allgemeinen Grammatik, die nichts weiter, als die bloße Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.

Diese Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, oder, welches einerlei ist, von der bloßen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik.

Als eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangesehen der Objekte, als der Materie des Denkens, ist die Logik

1) als Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und als die Propädeutik alles Verstandesgebrauches anzusehen. Sie kann aber auch eben darum, weil sie von allen Objekten gänzlich abstrahiert,

2) kein Organon der Wissenschaften sein.

Unter einem Organon verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie eine gewisse Erkenntnis zustande gebracht werden solle. Dazu aber gehört, daß ich das Objekt der, nach gewissen Regeln hervorzubringenden, Erkenntnis schon kenne. Ein Organon der Wissenschaften ist daher nicht bloße Logik, weil es die genaue Kenntnis der Wissenschaften, ihrer Objekte und Quellen voraussetzt. So ist z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntnis in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauches enthält. Die Logik hingegen, da sie, als allgemeine Propädeutik alles Verstandes- und Vernunftgebrauches überhaupt, nicht in die Wissenschaften gehen und deren Materie antizipieren darf, ist nur eine allgemeine Vernunftkunst *(canonica Epicuri)*, Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäß zu machen, und also nur insofern ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur Erweiterung, sondern bloß zur

A 4—5; H_1 334—335; H_2 12—13; R 171—172.

Beurteilung und Berichtigung unserer Erkenntnis dient.

3) Als eine Wissenschaft der notwendigen Gesetze des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes und der Vernunft stattfindet, die folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammenstimmen kann und soll, — die notwendigen Gesetze und Bedingungen seines richtigen Gebrauches, — ist aber die Logik ein Kanon. Und als ein Kanon des Verstandes und der Vernunft darf sie daher auch keine Prinzipien weder aus irgend einer Wissenschaft, noch aus irgend einer Erfahrung borgen; sie muß lauter Gesetze *a priori*, welche notwendig sind und auf den Verstand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker setzen zwar in der Logik psychologische Prinzipien voraus. Dergleichen Prinzipien aber in die Logik zu bringen, ist ebenso ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Prinzipien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unseren Verstand, so würden wir bloß sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntnis bloß zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach notwendigen Regeln: — nicht, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom notwendigen Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern: wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen, d. h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.

Aus der gegebenen Erklärung der Logik lassen sich nun auch noch die übrigen wesentlichen Eigenschaften dieser Wissenschaft herleiten; nämlich daß sie

4) eine Vernunftwissenschaft sei nicht der Materie, sondern der bloßen Form nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen sind und da sie zugleich

▲ 5—7; H_1 335—336; H_2 13—14; R 172—173.

die Vernunft zu ihrem Objekte hat. Die Logik ist daher eine Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derselben in Ansehung der Objekte, sondern lediglich der Form nach. Ich werde in der Logik nicht fragen: was erkennt der Verstand und wie viel kann er erkennen oder wie weit geht seine Erkenntnis? Denn das wäre Selbsterkenntnis in Ansehung seines materiellen Gebrauches und gehört also in die Metaphysik. In der Logik ist nur die Frage: wie wird sich der Verstand selbst erkennen?

Als eine der Materie und der Form nach rationale Wissenschaft ist die Logik endlich auch

5) eine Doktrin oder demonstrierte Theorie. Denn da sie sich nicht mit dem gemeinen und als solchem bloß empirischen Verstandes- und Vernunftgebrauche, sondern lediglich mit den allgemeinen und notwendigen Gesetzen des Denkens überhaupt beschäftigt; so beruht sie auf Prinzipien a priori, aus denen alle ihre Regeln abgeleitet und bewiesen werden können, als solche, denen alle Erkenntnis der Vernunft gemäß sein müßte.

Dadurch, daß die Logik als eine Wissenschaft a priori, oder als eine Doktrin für einen Kanon des Verstandes- und Vernunftgebrauches zu halten ist, unterscheidet sie sich wesentlich von der Ästhetik, die als bloße Kritik des Geschmackes keinen Kanon (Gesetz), sondern nur eine Norm (Muster oder Richtschnur bloß zur Beurteilung) hat, welche in der allgemeinen Einstimmung besteht. Die Ästhetik nämlich enthält die Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Gesetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. Jene hat nur empirische Prinzipien und kann also nie Wissenschaft oder Doktrin sein, wofern man unter Doktrin eine dogmatische Unterweisung aus Prinzipien a priori versteht, wo man alles durch den Verstand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsieht, und die uns Regeln gibt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verschafft.

Manche, besonders Redner und Dichter, haben versucht, über den Geschmack zu vernünfteln, aber nie haben sie ein entscheidendes Urteil darüber fällen können. Der Philosoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu

A 7—8; H_1 336—337; H_2 14—15; R 173—174.

einer Ästhetik, als Wissenschaft, gemacht. Allein richtiger hat Home die Ästhetik Kritik genannt, da sie keine Regeln a priori gibt, die das Urteil hinreichend bestimmen, wie die Logik, sondern ihre Regeln a posteriori hernimmt und die empirischen Gesetze, nach denen wir das Unvollkommenere und Vollkommenere (Schöne) erkennen, nur durch die Vergleichung allgemeiner macht.

Die Logik ist also mehr als bloße Kritik; sie ist ein Kanon, der nachher zur Kritik dient, d. h. zum Prinzip der Beurteilung alles Verstandesgebrauches überhaupt, wiewohl nur seiner Richtigkeit in Ansehung der bloßen Form, da sie kein Organon ist, so wenig als die allgemeine Grammatik.

Als Propädeutik alles Verstandesgebrauches überhaupt unterscheidet sich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer anderen Seite von der transzendentalen Logik, in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des bloßen Verstandes vorgestellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht.

Fassen wir nun alle wesentlichen Merkmale zusammen, die zu ausführlicher Bestimmung des Begriffes der Logik gehören; so werden wir also folgenden Begriff von ihr aufstellen müssen.

Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der bloßen Form nach; eine Wissenschaft a priori von den notwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauches überhaupt, aber nicht subjektiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Prinzipien, wie der Verstand denkt, sondern objektiv, d. i. nach Prinzipien a priori, wie er denken soll.

A 8—10; H_1 337; H_2 15—16; R 174—175.

II.

Haupteinteilungen der Logik. — Vortrag. — Nutzen dieser Wissenschaft. — Abriß einer Geschichte derselben.

Die Logik wird eingeteilt

1) in die Analytik und in die Dialektik.

Die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben. Sie ist also eine Analytik der Verstandes- und Vernunftform, und heißt auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil sie die notwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit erhält, ohne welche unsere Erkenntnis, unangesehen der Objekte, auch in sich selbst unwahr ist. Sie ist also auch weiter nichts, als ein Kanon zur Dijudikation (der formalen Richtigkeit unserer Erkenntnis).

Wollte man diese bloß theoretische und allgemeine Doktrin zu einer praktischen Kunst, d. i. zu einem Organon brauchen, so würde sie Dialektik werden. Eine Logik des Scheines *(ars sophistica, disputatoria)*, die aus einem bloßen Mißbrauche der Analytik entspringt, sofern nach der bloßen logischen Form der Schein einer wahren Erkenntnis, deren Merkmale doch von der Übereinstimmung mit den Objekten, also vom Inhalte hergenommen sein müssen, erkünstelt wird.

In den vorigen Zeiten wurde die Dialektik mit großem Fleiße studiert. Diese Kunst trug falsche Grundsätze unter dem Scheine der Wahrheit vor und suchte diesen gemäß Dinge dem Scheine nach zu behaupten. Bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk leiten konnten, wohin sie wollten, weil sich das Volk durch den Schein hintergehen läßt. Dialektik war also damals die Kunst des Scheines. In der Logik wurde sie auch eine Zeitlang unter dem Namen der Disputierkunst vorgetragen, und so lange war alle Logik und Philosophie die Kultur gewisser geschwätziger Köpfe, jeden Schein zu erkünsteln. Nichts aber kann eines Philosophen unwürdiger sein, als die Kultur einer solchen Kunst. Sie muß daher in dieser Bedeutung gänzlich wegfallen und statt derselben vielmehr eine Kritik dieses Scheines in die Logik eingeführt werden.

A 10—11; H_1 338—339; H_2 16—17; R 175—176.

Wir würden demnach zwei Teile der Logik haben: die Analytik, welche die formalen Kriterien der Wahrheit vortrüge; und die Dialektik, welche die Merkmale und Regeln enthielte, wonach wir erkennen könnten, daß etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, ob es gleich mit denselben übereinzustimmen scheint. Die Dialektik in dieser Bedeutung würde also ihren guten Nutzen haben als Kathartikon des Verstandes.

Man pflegt die Logik ferner einzuteilen

2) in die natürliche oder populäre und in die künstliche oder wissenschaftliche Logik *(logica naturalis, logica scholastica, s. artificialis).*

Aber diese Einteilung ist unstatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der gemeinen Vernunft (*sensus communis*) ist eigentlich keine Logik, sondern eine anthropologische Wissenschaft, die nur empirische Prinzipien hat, indem sie von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauches handelt, die nur in concreto, also ohne Bewußtsein derselben in abstracto, erkannt werden. — Die künstliche oder wissenschaftliche Logik verdient daher allein diesen Namen, als eine Wissenschaft der notwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauche, in concreto a priori erkannt werden können und müssen, ob sie gleich zuerst nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauches gefunden werden können.

3) Noch eine andere Einteilung der Logik ist die in theoretische und praktische Logik. Allein auch diese Einteilung ist unrichtig.

Die allgemeine Logik, die, als ein bloßer Kanon, von allen Objekten abstrahiert, kann keinen praktischen Teil haben. Dieses wäre eine *contradictio in adjecto*, weil eine praktische Logik die Kenntnis einer gewissen Art von Gegenständen, worauf sie angewandt wird, voraussetzt. Wir können daher jede Wissenschaft eine praktische Logik nennen; denn in jeder müssen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktisch betrachtet, kann daher nichts weiter sein, als eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt; — ein Organon der Schulmethode.

A 11—13; H_1 339—340; H_2 17—18; R 176—177.

Dieser Einteilung zufolge würde also die Logik einen dogmatischen und einen technischen Teil haben. Der erste würde die Elementarlehre, der andere die Methodenlehre heißen können. Der praktische oder technische Teil der Logik wäre eine logische Kunst in Ansehung der Anordnung und der logischen Kunstausdrücke und Unterschiede, um dem Verstande dadurch sein Handeln zu erleichtern.

In beiden Teilen, dem technischen sowohl als dem dogmatischen, würde aber weder auf Objekte, noch auf das Subjekt des Denkens die mindeste Rücksicht genommen werden dürfen. In der letzteren Beziehung würde die Logik eingeteilt werden können

4) in die reine und in die angewandte Logik.

In der reinen Logik sondern wir den Verstand von den übrigen Gemütskräften ab und betrachten, was er für sich allein tut. Die angewandte Logik betrachtet den Verstand, sofern er mit den anderen Gemütskräften vermischt ist, die auf seine Handlungen einfließen und ihm eine schiefe Richtung geben, so daß er nicht nach den Gesetzen verfährt, von denen er wohl selbst einsieht, daß sie die richtigen sind. — Die angewandte Logik sollte eigentlich nicht Logik heißen. Es ist eine Psychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unserem Denken zuzugehen pflegt, nicht, wie es zugehen soll. Am Ende sagt sie zwar, was man tun soll, um unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen; auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hilfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrtümern. Aber Propädeutik ist sie doch nicht. Denn die Psychologie, aus welcher in der angewandten Logik alles genommen werden muß, ist ein Teil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik sein soll.

Zwar sagt man: die Technik oder die Art und Weise, eine Wissenschaft zu bauen, solle in der angewandten Logik vorgetragen werden. Das ist aber vergeblich, ja sogar schädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und gibt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalte. Die Technik muß bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden.

A 13—15; H_1 340—341; H_2 18—19; R 177—179.

Was endlich

5) die Einteilung der Logik in die Logik des gemeinen und die des spekulativen Verstandes betrifft, so bemerken wir hierbei, daß diese Wissenschaft gar nicht so eingeteilt werden kann.

Sie kann keine Wissenschaft des spekulativen Verstandes sein. Denn als eine Logik der spekulativen Erkenntnis oder des spekulativen Vernunftgebrauches wäre sie ein Organon anderer Wissenschaften und keine bloße Propädeutik, die auf allen möglichen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft gehen soll.

Ebensowenig kann die Logik ein Produkt des gemeinen Verstandes sein. Der gemeine Verstand nämlich ist das Vermögen, die Regeln der Erkenntnis in concreto einzusehen. Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens in abstracto sein.

Man kann indessen den allgemeinen Menschenverstand zum Objekte der Logik annehmen, und insofern wird sie von den besonderen Regeln der spekulativen Vernunft abstrahieren und sich also von der Logik des spekulativen Verstandes unterscheiden.

Was den Vortrag der Logik betrifft, so kann derselbe entweder scholastisch oder populär sein.

Scholastisch ist er, sofern er angemessen ist der Wißbegierde, den Fähigkeiten und der Kultur derer, die die Erkenntnis der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Populär aber, wenn er zu den Fähigkeiten und Bedürfnissen derjenigen sich herabläßt, welche die Logik nicht als Wissenschaft studieren, sondern sie nur brauchen wollen, um ihren Verstand aufzuklären. — Im scholastischen Vortrage müssen die Regeln in ihrer Allgemeinheit oder in abstracto, im populären dagegen im besonderen oder in concreto dargestellt werden. Der scholastische Vortrag ist das Fundament des populären; denn nur derjenige kann etwas auf eine populäre Weise vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.

Wir unterscheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nämlich ist die Art und Weise zu verstehen, wie ein gewisses Objekt, zu dessen Erkenntnis sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sei. Sie

A 15—16; H$_1$ 341—342; H$_2$ 19—20; R 179—180.

muß aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden und läßt sich also, als eine dadurch bestimmte und notwendige Ordnung des Denkens, nicht ändern. *Vortrag* bedeutet nur die Manier, seine Gedanken anderen mitzuteilen, um eine Doktrin verständlich zu machen.

Aus dem, was wir über das Wesen und den Zweck der Logik bisher gesagt haben, läßt sich nunmehr der Wert dieser Wissenschaft und der Nutzen ihres Studiums nach einem richtigen und bestimmten Maßstabe schätzen. Die Logik ist also zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit; keine Algebra, mit deren Hilfe sich verborgene Wahrheiten entdecken ließen. Wohl aber ist sie nützlich und unentbehrlich als eine *Kritik der Erkenntnis*; oder zu Beurteilung der gemeinen sowohl, als der spekulativen Vernunft, nicht um sie zu lehren, sondern nur um sie *korrekt* und mit sich selbst übereinstimmend zu machen. Denn das logische Prinzip der Wahrheit ist Übereinstimmung des Verstandes mit seinen eigenen allgemeinen Gesetzen.

Was endlich die Geschichte der Logik betrifft, so wollen wir hierüber nur folgendes anführen:

Die jetzige Logik schreibt sich her von *Aristoteles' Analytik*. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden. Er trug sie als Organon vor und teilte sie in *Analytik* und *Dialektik*. Seine Lehrart ist sehr scholastisch und geht auf die Entwickelung der allgemeinsten Begriffe, die der Logik zugrunde liegen, wovon man indessen keinen Nutzen hat, weil fast alles auf bloße Subtilitäten hinausläuft, außer daß man die Benennungen verschiedener Verstandeshandlungen daraus gezogen.

Übrigens hat die Logik von *Aristoteles'* Zeiten her an *Inhalt* nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. Aber sie kann wohl gewinnen in Ansehung der *Genauigkeit*, *Bestimmtheit* und *Deutlichkeit*. — Es gibt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wo sie nicht mehr verändert werden. Zu diesen gehört die Logik und

A 16—18; H_1 342—343; H_2 20—21; R 180—181.

auch die Metaphysik. Aristoteles hatte kein Moment des Verstandes ausgelassen; wir sind darin nur genauer, methodischer und ordentlicher.

Von Lamberts Organon glaubte man zwar, daß es die Logik sehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr, als nur subtilere Einteilungen, die, wie alle richtigen Subtilitäten, wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind.

Unter den neueren Weltweisen gibt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibniz und Wolff.

Malebranche und Locke haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntnis und vom Ursprunge der Begriffe handeln.

Die allgemeine Logik von Wolff ist die beste, welche man hat. Einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. Reusch.

Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienst hat, konzentrierte die Wolffsche Logik, und Meier kommentierte dann wieder über Baumgarten.

Zu den neueren Logikern gehört auch Crusius, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandtnis habe. Denn seine Logik enthält metaphysische Grundsätze und überschreitet also insofern die Grenzen dieser Wissenschaft; überdies stellt sie ein Kriterium der Wahrheit auf, das kein Kriterium sein kann, und läßt also insofern allen Schwärmereien freien Lauf.

In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil sie bloß die Form des Denkens enthält.

III.

Begriff von der Philosophie überhaupt. — Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. — Wesentliche Erfordernisse und Zwecke des Philosophierens. — Allgemeinste und höchste Aufgaben dieser Wissenschaft.

Es ist zuweilen schwer, das, was unter einer Wissenschaft verstanden wird, zu erklären. Aber die Wissenschaft

A 18—19; H_1 343—344; H_2 21—22; R 181—182.

gewinnt an Präzision durch Festsetzung ihres bestimmten Begriffes, und es werden so manche Fehler aus gewissen Gründen vermieden, die sich sonst einschleichen, wenn man die Wissenschaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wissenschaften unterscheiden kann.

Ehe wir indessen eine Definition von Philosophie zu geben versuchen, müssen wir zuvor den Charakter der verschiedenen Erkenntnisse selbst untersuchen, und, da philosophische Erkenntnisse zu den Vernunfterkenntnissen gehören, insbesondere erklären, was unter diesen letzteren zu verstehen sei.

Vernunfterkenntnisse werden den historischen Erkenntnissen entgegengesetzt. Jene sind Erkenntnisse aus Prinzipien *(ex principiis)*, diese Erkenntnisse aus Daten *(ex datis)*. — Eine Erkenntnis kann aber aus der Vernunft entstanden und dessenungeachtet historisch sein; wie wenn z. B. ein bloßer Literator die Produkte fremder Vernunft lernt, so ist seine Erkenntnis von dergleichen Vernunftprodukten bloß historisch.

Man kann nämlich Erkenntnisse unterscheiden

1) nach ihrem objektiven Ursprunge, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntnis allein möglich ist. In dieser Rücksicht sind alle Erkenntnisse entweder rational oder empirisch;

2) nach ihrem subjektiven Ursprunge, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntnis von den Menschen kann erworben werden. Aus diesem letzteren Gesichtspunkte betrachtet, sind die Erkenntnisse entweder rational oder historisch, sie mögen an sich entstanden sein, wie sie wollen. Es kann also objektiv etwas eine Vernunfterkenntnis sein, was subjektiv doch nur historisch ist.

Bei einigen rationalen Erkenntnissen ist es schädlich, sie bloß historisch zu wissen, bei anderen hingegen ist dieses gleichgültig. So weiß z. B. der Schiffer die Regeln der Schifffahrt historisch aus seinen Tabellen; und das ist für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrsamkeit bloß historisch weiß, so ist er zum echten Richter und noch mehr zum Gesetzgeber völlig verdorben.

Aus dem angegebenen Unterschiede zwischen objektiv und subjektiv rationalen Erkenntnissen erhellt nun auch, daß man Philosophie in gewissem Betracht lernen könne, ohne philosophieren zu können. Der also eigentlich

A 19—21; H_1 344—345; H_2 22—23; R 182—183.

Philosoph werden will, muß sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen bloß nachahmenden und, sozusagen, mechanischen Gebrauch zu machen.

Wir haben die Vernunfterkenntnisse für Erkenntnisse aus Prinzipien erklärt; und hieraus folgt, daß sie a priori sein müssen. Es gibt aber zwei Arten von Erkenntnissen, die beide a priori sind, dennoch aber viele namhafte Unterschiede haben; nämlich Mathematik und Philosophie.

Man pflegt zu behaupten, daß Mathematik und Philosophie dem Objekte nach voneinander unterschieden wären, indem die erstere von der Quantität, die letztere von der Qualität handle. Alles dieses ist falsch. Der Unterschied dieser Wissenschaften kann nicht auf dem Objekte beruhen; denn Philosophie geht auf alles, also auch auf *quanta*, und Mathematik zum Teil auch, sofern alles eine Größe hat. Nur die verschiedene Art der Vernunfterkenntnis oder des Vernunftgebrauches in der Mathematik und Philosophie macht allein den spezifischen Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften aus. Philosophie nämlich ist die Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen, Mathematik hingegen die Vernunfterkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe.

Wir konstruieren Begriffe, wenn wir sie in der Anschauung a priori ohne Erfahrung darstellen, oder wenn wir den Gegenstand in der Anschauung darstellen, der unserem Begriffe von demselben entspricht. — Der Mathematiker kann sich nie seiner Vernunft nach bloßen Begriffen, der Philosoph ihrer nie durch Konstruktion der Begriffe bedienen. — In der Mathematik braucht man die Vernunft in concreto, die Anschauung ist aber nicht empirisch, sondern man macht sich hier etwas a priori zum Gegenstande der Anschauung.

Und hierin hat also, wie wir sehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Philosophie, daß die Erkenntnisse der ersteren intuitive, die der letzteren hingegen nur diskursive Erkenntnisse sind. Die Ursache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Größen erwägen, liegt darin, daß die Größen in der Anschauung a priori können

konstruiert werden, die Qualitäten dagegen sich nicht in der Anschaunng darstellen lassen.

Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff gibt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Wert. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur inneren Wert hat und allen anderen Erkenntnissen erst einen Wert gibt.

Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philosophieren und der Endzweck desselben, — die Philosophie selbst als Wissenschaft nach dem Schulbegriffe betrachtet?

In dieser scholastischen Bedeutung des Wortes geht Philosophie nur auf Geschicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der ersteren Rücksicht ist sie also eine Lehre der Geschicklichkeit; in der letzten, eine Lehre der Weisheit, — die Gesetzgeberin der Vernunft, und der Philosoph insofern nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber.

Der Vernunftkünstler, oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, strebt bloß nach spekulativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er gibt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

erstlich ein zureichender Vorrat von Vernunfterkenntnissen; — fürs andere: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.

Einen solchen streng systematischen Zusammenhang

A 23—24; H_1 346—347; H_2 24—25; R 185—186.

verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichen Verstande einen systematischen Zusammenhang hat und allen anderen Wissenschaften systematische Einheit gibt.

Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe *(in sensu cosmico)* betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauches unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Prinzip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht.

Denn Philosophie in der letzteren Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung aller Erkenntnis und alles Vernunftgebrauches auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle anderen Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich tun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die **Metaphysik**, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die **Anthropologie**. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muß also bestimmen können

1) die Quellen des menschlichen Wissens,
2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauches alles Wissens, und endlich
3) die Grenzen der Vernunft. —

Das letztere ist das nötigste, aber auch das schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert.

Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1) Kultur des Talentes und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen; 2) Fertigkeit im Gebrauche aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muß vereinigt sein; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmäßige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklich-

A 24—26; H_1 247—248; H_2 25; R 186—187.

keiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einsicht in die Übereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft.

Es kann sich überhaupt keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophieren kann. Philosophieren läßt sich aber nur durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.

Wie sollte sich auch Philosophie eigentlich lernen lassen? — Jeder philosophische Denker baut, sozusagen, auf den Trümmern eines anderen sein eigenes Werk; nie aber ist eines zustande gekommen, das in allen seinen Teilen beständig gewesen wäre. Man kann daher schon aus dem Grunde Phlilosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist. Gesetzt aber auch, es wäre eine wirklich vorhanden, so würde doch keiner, der sie auch lernte, von sich sagen können, daß er ein Philosoph sei; denn seine Kenntnis davon wäre doch immer nur subjektiv-historisch.

In der Mathematik verhält sich die Sache anders. Diese Wissenschaft kann man wohl gewissermaßen lernen; denn die Beweise sind hier so evident, daß ein jeder davon überzeugt werden kann; auch kann sie ihrer Evidenz wegen, als eine gewisse und beständige Lehre, gleichsam aufbehalten werden.

Wer philosophieren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauches der Vernunft ansehen und als Objekte der Übung seines philosophischen Talentes.

Der wahre Philosoph muß also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen. Aber auch keinen dialektischen, d. i. keinen solchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, den Erkenntnissen einen Schein von Wahrheit und Weisheit zu geben. Dieses ist das Geschäft des bloßen Sophisten; aber mit der Würde des Philosophen, als eines Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich.

Denn Wissenschaft hat einen inneren wahren Wert nur als Organ der Weisheit. Als solches ist sie ihr aber auch unentbehrlich, so daß man wohl behaupten darf: Weisheit ohne Wissenschaft sei ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.

A 26—28; H_1 348—349; H_2 25—26; R 187—188.

Wer die Wissenschaft haßt, umsomehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Misologen. Die Misologie entspringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Misologie, welche anfangs mit großem Fleiße und Glücke den Wissenschaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wissen keine Befriedigung fanden.

Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die uns diese innere Genugtuung zu verschaffen weiß; denn sie schließt gleichsam den wissenschaftlichen Zirkel und durch sie erhalten sodann erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang.

Wir werden also zum Behufe der Übung im Selbstdenken oder Philosophieren mehr auf die Methode unseres Vernunftgebrauches zu sehen haben, als auf die Sätze selbst, zu denen wir durch dieselbe gekommen sind.

IV.

Kurzer Abriß einer Geschichte der Philosophie.

Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu bestimmen, wo der gemeine Verstandesgebrauch aufhört und der spekulative anfängt; oder, wo gemeine Vernunfterkenntnis Philosophie wird.

Indessen gibt es doch hier ein ziemlich sicheres Unterscheidungsmerkmal, nämlich folgendes:

Die Erkenntnis des Allgemeinen in abstracto ist spekulative Erkenntnis; die Erkenntnis des Allgemeinen in concreto gemeine Erkenntnis. Philosophische Erkenntnis ist spekulative Erkenntnis der Vernunft, und sie fängt also da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt. Versuche in der Erkenntnis des Allgemeinen in abstracto zu machen.

Aus dieser Bestimmung des Unterschiedes zwischen gemeinem und spekulativem Vernunftgebrauche läßt sich nun beurteilen, von welchem Volke man den Anfang des Philosophierens datieren müsse. Unter allen Völkern haben

also die Griechen erst angefangen zu philosophieren. Denn sie haben zuerst versucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntnisse zu kultivieren, sondern in abstracto; statt daß die anderen Völker sich die Begriffe immer nur durch Bilder in concreto verständlich zu machen suchten. So gibt es noch heutigestags Völker, wie die Chinesen und einige Indianer, die zwar von Dingen, welche bloß aus der Vernunft hergenommen sind, als von Gott, der Unsterblichkeit der Seele u. dgl. m. handeln, aber doch die Natur dieser Gegenstände nicht nach Begriffen und Regeln in abstracto zu erforschen suchen. Sie machen hier keine Trennung zwischen dem Vernunftgebrauche in concreto und dem in abstracto. Bei den Persern und Arabern findet sich zwar einiger spekulativer Vernunftgebrauch; allein die Regeln dazu haben sie von Aristoteles, also doch von den Griechen entlehnt. In Zoroasters Zendavesta entdeckt man nicht die geringste Spur von Philosophie. Eben dieses gilt auch von der gepriesenen ägyptischen Weisheit, die in Vergleichung mit der griechischen Philosophie ein bloßes Kinderspiel gewesen ist.

Wie in der Philosophie, so sind auch in Ansehung der Mathematik die Griechen die ersten gewesen, welche diesen Teil der Vernunfterkenntnis nach einer spekulativen, wissenschaftlichen Methode kultivierten, indem sie jeden Lehrsatz aus Elementen demonstriert haben.

Wann und wo aber unter den Griechen der philosophische Geist zuerst entsprungen sei, das kann man eigentlich nicht bestimmen.

Der erste, welcher den Gebrauch der spekulativen Vernunft einführte und von dem man auch die ersten Schritte des menschlichen Verstandes zur wissenschaftlichen Kultur herleitete, ist Thales, der Urheber der ionischen Sekte. Er führte den Beinamen Physiker, wiewohl er auch Mathematiker war; so wie überhaupt Mathematik der Philosophie immer vorangegangen ist.

Übrigens kleideten die ersten Philosophen alles in Bilder ein. Denn Poesie, die nichts anderes ist, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, ist älter als die Prosa. Man mußte sich daher anfangs selbst bei Dingen, die lediglich Objekte der reinen Vernunft sind, der Bildersprache und poetischen Schreibart bedienen.

A 29—31; H_1 350—351; H_2 27—28; R 189—190.

Pherekydes soll der erste prosaische Schriftsteller gewesen sein.

Auf die Ionier folgten die Eleaten. Der Grundsatz der eleatischen Philosophie und ihres Stifters Xenophanes war: in den Sinnen ist Täuschung und Schein, nur im Verstande allein liegt die Quelle der Wahrheit.

Unter den Philosophen dieser Schule zeichnete sich Zeno als ein Mann von großem Verstande und Scharfsinne und als ein subtiler Dialektiker aus.

Die Dialektik bedeutete anfangs die Kunst des reinen Verstandesgebrauches in Ansehung abstrakter, von aller Sinnlichkeit abgesonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieser Kunst bei den Alten. In der Folge, als diejenigen Philosophen, welche gänzlich das Zeugnis der Sinne verwarfen, bei dieser Behauptung notwendig auf viele Subtilitäten verfallen mußten, artete Dialektik in die Kunst aus, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten. Und so ward sie eine bloße Übung für die Sophisten, die über alles räsonnieren wollten und sich darauf legten, dem Scheine den Anstrich des Wahren zu geben, und schwarz, weiß zu machen. Deswegen wurde auch der Name Sophist, unter dem man sich sonst einen Mann dachte, der über alle Sachen vernünftig und einsichtsvoll reden konnte, jetzt so verhaßt und verächtlich, und statt desselben der Name Philosoph eingeführt.

Um die Zeit der ionischen Schule stand in Groß-Griechenland ein Mann von seltsamem Genie auf, welcher nicht nur eine Schule errichtete, sondern zugleich auch ein Projekt entwarf und zustande brachte, das seinesgleichen noch nie gehabt hatte. Dieser Mann war Pythagoras, zu Samos geboren. — Er stiftete nämlich eine Societät von Philosophen, die durch das Gesetz der Verschwiegenheit zu einem Bunde unter sich vereinigt waren. Seine Zuhörer teilte er in zwei Klassen ein; in die der Akusmatiker (ἀκουσματικοί), die bloß hören mußten, und die der Akroamatiker (ἀκροαματικοί), die auch fragen durften.

Unter seinen Lehren gab es einige exoterische,

A 31—32; H_1 351—352; H_2 28—29; R 190—192.

die er dem ganzen Volke vortrug; die übrigen waren geheim und esoterisch, nur für die Mitglieder seines Bundes bestimmt, von denen er einige in seine vertrauteste Freundschaft aufnahm und von den übrigen ganz absonderte. Zum Vehikel seiner geheimen Lehren machte er Physik und Theologie, also die Lehre des Sichtbaren und des Unsichtbaren. Auch hatte er verschiedene Symbole, die vermutlich nichts anderes, als gewisse Zeichen gewesen sind, welche den Pythagoräern dazu gedient haben, sich untereinander zu verständigen.

Der Zweck seines Bundes scheint kein anderer gewesen zu sein, als: die Religion von dem Wahn des Volkes zu reinigen, die Tyrannei zu mäßigen und größere Gesetzmäßigkeit in die Staaten einzuführen. Dieser Bund aber, den die Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras' Tode zerstört, und diese philosophische Gesellschaft aufgelöst, teils durch die Hinrichtung, teils durch die Flucht und Verbannung des größten Teiles der Verbündeten. Die wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da diese nicht viel von des Pythagoras eigentümlichen Lehren wußten, so kann man davon auch nichts Gewisses und Bestimmtes sagen. In der Folge hat man dem Pythagoras, der übrigens auch ein sehr mathematischer Kopf war, viele Lehren zugeschrieben, die aber gewiß nur erdichtet sind.

Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen spekulativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt.

Unter seinen Schülern ist Plato, der sich mehr mit den praktischen Lehren des Sokrates beschäftigte; und unter den Schülern des Plato Aristoteles, welcher die spekulative Philosophie wieder höher brachte, der berühmteste.

Auf Plato und Aristoteles folgten die Epikureer und die Stoiker, welche beide die abgesagtesten Feinde

A 32—34; H_1 352—353; H_2 29—30; R 192—193.

voneinander waren. Jene setzten das höchste Gut in ein fröhliches Herz, das sie die Wollust nannten; diese fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der spekulativen Philosophie dialektisch, in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Prinzipien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existierten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde. Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno aus Kittium. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den griechischen Weltweisen sind Kleanth und Chrysipp.

Die epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die stoische war. Was man aber auch immer von den Epikureern sagen mag; so viel ist gewiß: sie bewiesen die größte Mäßigung im Genuße, und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands.

Noch merken wir hier an, daß die vornehmsten griechischen Schulen besondere Namen führten. So hieß die Schule des Plato Akademie, die des Aristoteles Lyceum, die Schule der Stoiker Porticus (στοή), ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker sich herschreibt; die Schule des Epikur Horti, weil Epikur in Gärten lehrte.

Auf Platos Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von seinen Schülern gestiftet wurden. Die erste stiftete Speusippus, die zweite Arkesilaus, und die dritte Karneades.

Diese Akademien neigten sich zum Skeptizismus hin. Speusippus und Arkesilaus, beide stimmten ihre Denkart zur Skepsis, und Karneades trieb es darin noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, diese subtilen, dialektischen Philosophen, auch Akademiker genannt. Die Akademiker folgten also dem ersten großen Zweifler Pyrrho und dessen Nachfolgern. Dazu hatte ihnen ihr Lehrer Plato selbst Anlaß gegeben, indem er viele seiner Lehren dialogisch vortrug, so daß Gründe pro und contra angeführt wurden, ohne daß er selbst darüber entschied, ob er gleich sonst sehr dogmatisch war.

A 34—36; H_1 353—354; H_2 30—31; R 193—194.

Fängt man die Epoche des Skeptizismus mit dem Pyrrho an, so bekommt man eine ganze Schule von Skeptikern, die sich in ihrer Denkart und Methode des Philosophierens von den Dogmatikern wesentlich unterschieden, indem sie es zur ersten Maxime alles philosophierenden Vernunftgebrauches machten; auch selbst bei dem größten Scheine der Wahrheit sein Urteil zurückzuhalten; und das Prinzip aufstellten: die Philosophie bestehe im Gleichgewichte des Urteilens, und lehre uns, den falschen Schein aufzudecken. — Von diesen Skeptikern ist uns aber weiter nichts übrig geblieben, als die beiden Werke des Sextus Empirikus, worin er alle Zweifel zusammengebracht hat.

Als in der Folge die Philosophie von den Griechen zu den Römern überging, hat sie sich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur Schüler.

Cicero war in der spekulativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur stoischen Sekte gehörten Epiktet, Antonin der Philosoph und Seneca als die berühmtesten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, außer Plinius dem älteren, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat.

Endlich verschwand die Kultur auch bei den Römern und es entstand Barbarei, bis die Araber im 6. und 7. Jahrhundert anfingen, sich auf die Wissenschaften zu legen und den Aristoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen also die Wissenschaften im Occident wieder empor und insbesondere das Ansehen des Aristoteles, dem man aber auf eine sklavische Weise folgte. Im 11. und 12. Jahrhundert traten die Scholastiker auf; sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstraktionen. Diese scholastische Methode des After-Philosophierens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt, und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, d. i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden.

Ihre Verbesserung in den neueren Zeiten verdankt aber die Philosophie teils dem größeren Studium der Natur,

A 36—37; H_1 354—355; H_2 31—32; R 194—195.

teils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwissenschaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieser Wissenschaften im Denken entstand, breitete sich auch über die besonderen Zweige und Teile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erste und größte Naturforscher der neueren Zeit war Baco von Verulam. Er betrat bei seinen Untersuchungen den Weg der Erfahrung und machte auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Beobachtungen und Versuche zur Entdeckung der Wahrheit aufmerksam. Es ist übrigens schwer zu sagen, von wo die Verbesserung der spekulativen Philosophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienst um dieselbe erwarb sich Descartes, indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntnis setzte.

Unter die größten und verdienstvollsten Reformatoren der Philosophie zu unseren Zeiten ist aber Leibniz und Locke zu rechnen. Der letztere suchte den menschlichen Verstand zu zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derselben zu dieser oder jener Erkenntnis gehörten. Aber er hat das Werk seiner Untersuchung nicht vollendet; auch ist sein Verfahren dogmatisch, wiewohl er den Nutzen stiftete, daß man anfing, die Natur der Seele besser und gründlicher zu studieren.

Was die besondere, Leibniz und Wolff eigene, dogmatische Methode des Philosophierens betrifft, so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, daß es wohl nötig ist, das ganze Verfahren zu suspendieren und statt dessen ein anderes, die Methode des kritischen Philosophierens, in Gang zu bringen, die darin besteht, das Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesamte menschliche Erkenntnisvermögen zu zergliedern und zu prüfen, wie weit die Grenzen desselben wohl gehen mögen.

In unserem Zeitalter ist Naturphilosophie im blühendsten Zustande, und unter den Naturforschern gibt es große Namen, z. B. Newton. Neuere Philosophen lassen sich jetzt, als ausgezeichnete und bleibende Namen, eigentlich nicht nennen, weil hier alles gleichsam im

A 37—39; H_1 355—356; H_2 32—33; R 195—196.

Flusse fortgeht. Was der eine baut, reißt der andere nieder.

In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten. Was aber Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bei Untersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentismus gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen als von bloßen Grübeleien verächtlich zu reden. Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie! —

Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muß sehen, was aus den kritischen Versuchen unserer Zeit, in Absicht auf Philosophie und Metaphysik insbesondere, werden wird.

V.

Erkenntnis überhaupt. — Intuitive und diskursive Erkenntnis; Anschauung und Begriff, und deren Unterschied insbesondere. — Logische und ästhetische Vollkommenheit der Erkenntnis.

Alle unsere Erkenntnis hat eine zwiefache Beziehung: erstlich eine Beziehung auf das Objekt, zweitens eine Beziehung auf das Subjekt. In der ersteren Rücksicht bezieht sie sich auf Vorstellung, in der letzteren auf das Bewußtsein, die allgemeine Bedingung aller Erkenntnis überhaupt. — (Eigentlich ist das Bewußtsein eine Vorstellung, daß eine andere Vorstellung in mir ist.)

In jeder Erkenntnis muß unterschieden werden Materie, d. i. der Gegenstand, und Form, d. i. die Art, wie wir den Gegenstand erkennen. Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar eben dasselbe Objekt, wie ein anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist diese Erkenntnis eines und desselben

A 39—41; H_1 356—357; H_2 33; R 196—197.

Objektes in beiden verschieden. Bei dem einen ist sie bloße Anschauung, bei dem anderen Anschauung und Begriff zugleich.

Die Verschiedenheit der Form der Erkenntnis beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem Bewußtsein. Bin ich mir der Vorstellung bewußt, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewußt, dunkel.

Da das Bewußtsein die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Erkenntnisse ist, so kann und darf sich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunklen Vorstellungen beschäftigen. Wir sehen in der Logik nicht, wie Vorstellungen entspringen; sondern lediglich, wie dieselben mit der logischen Form übereinstimmen. — Überhaupt kann die Logik auch gar nicht von den bloßen Vorstellungen und deren Möglichkeit handeln. Das überläßt sie der Metaphysik. Sie selbst beschäftigt sich bloß mit den Regeln des Denkens bei Begriffen, Urteilen und Schlüssen, als wodurch alles Denken geschieht. Freilich geht etwas vorher, ehe eine Vorstellung Begriff wird. Das werden wir an seinem Orte auch anzeigen. Wir werden aber nicht untersuchen: wie Vorstellungen entspringen? — Zwar handelt die Logik auch vom Erkennen, weil beim Erkennen schon Denken stattfindet. Aber Vorstellung ist noch nicht Erkenntnis, sondern Erkenntnis setzt immer Vorstellung voraus. Und diese letztere läßt sich auch durchaus nicht erklären. Denn man müßte, was Vorstellung sei? doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären.

Alle klaren Vorstellungen, auf die sich allein die logischen Regeln anwenden lassen, können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewußt, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. Zur Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung.

Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewußt, daß der angeschaute Gegenstand ein Haus ist, so müssen wir notwendig doch auch eine Vorstellung von den verschiedenen Teilen dieses Hauses, den Fenstern Türen usw. haben. Denn sähen wir die Teile nicht, so würden wir auch das Haus selbst nicht sehen.

A 41—42; H_1 357—358; H_2 33—34; R 197—198.

Aber wir sind uns dieser Vorstellung von dem Mannigfaltigen seiner Teile nicht bewußt und unsere Vorstellung von dem gedachten Gegenstande selbst ist daher eine undeutliche Vorstellung.

Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in diesem Begriffe verschiedene Merkmale vor; unter anderen, daß das Schöne etwas sein müsse, das 1) in die Sinne fällt, und das 2) allgemein gefällt. Können wir uns nun das Mannigfaltige dieser und anderer Merkmale des Schönen nicht auseinandersetzen, so ist unser Begriff davon doch immer noch undeutlich.

Die undeutliche Vorstellung nennen Wolffs Schüler eine verworrene. Allein dieser Ausdruck ist nicht passend, weil das Gegenteil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung ist. Zwar ist Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es ist also jede verworrene Erkenntnis auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt; — nicht alle undeutliche Erkenntnis ist eine verworrene. Denn bei Erkenntnissen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden ist, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung statt.

Diese Bewandtnis hat es mit allen einfachen Vorstellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, sondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen ist. Man muß sie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen.

Und auch selbst bei den zusammengesetzten Vorstellungen, in denen sich ein Mannigfaltiges von Merkmalen unterscheiden läßt, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, sondern von Schwäche des Bewußtseins. Es kann nämlich etwas deutlich sein der Form nach, d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorstellung bewußt sein; aber der Materie nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewußtseins kleiner wird, obgleich alle Ordnung da ist. Dieses ist der Fall mit abstrakten Vorstellungen.

Die Deutlichkeit selbst kann eine zwiefache sein:

Erstlich eine sinnliche. — Diese besteht in dem Bewußtsein des Mannigfaltigen in der Anschauung. Ich

A 42—44; H_1 358—359; H_2 34—35; R 198—199.

sehe z. B. die Milchstraße als einen weißlichen Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sterne müssen notwendig in mein Auge gekommen sein. Aber die Vorstellung davon war nur klar und wird durch das Teleskop erst deutlich, weil ich jetzt die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke.

Zweitens eine intellektuelle, — Deutlichkeit in Begriffen oder Verstandesdeutlichkeit. Diese beruht auf der Zergliederung des Begriffes in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt. So sind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmale enthalten 1) der Begriff der Freiheit, 2) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3) der Begriff von Überwältigung der Macht der Neigungen, wofern sie jenen Regeln widerstreiten. Lösen wir nun so den Begriff der Tugend in seine einzelnen Bestandteile auf, so machen wir ihn eben durch diese Analyse uns deutlich. Durch diese Deutlichmachung selbst aber setzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur. Es werden daher bei der Deutlichkeit die Begriffe nicht der Materie, sondern nur der Form nach verbessert.

Reflektieren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder Anschauungen oder Begriffe. Die ersteren haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit, — dem Vermögen der Anschauungen; die letzteren im Verstande, — dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der logische Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts als Anschauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert. — Beide Grundvermögen lassen sich freilich auch noch von einer anderen Seite betrachten und auf eine andere Art definieren; nämlich die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Rezeptivität, der Verstand als ein Vermögen der Spontaneität. Allein diese Erklärungsart ist nicht logisch, sondern metaphysisch. — Man

▲ 44—45; H_1 359—360; H_2 35—36; R 199—201

pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verstand dagegen das obere Vermögen zu nennen, aus dem Grunde, weil die Sinnlichkeit den bloßen Stoff zum Denken gibt, der Verstand aber über diesen Stoff disponiert und denselben unter Regeln oder Begriffe bringt.

Auf den hier angegebenen Unterschied zwischen intuitiven und diskursiven Erkenntnissen, oder zwischen Anschauungen und Begriffen gründet sich die Verschiedenheit der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit der Erkenntnis.

Eine Erkenntnis kann vollkommen sein, entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit oder nach Gesetzen des Verstandes; im ersteren Falle ist sie ästhetisch, im anderen logisch vollkommen. Beide, die ästhetische und die logische Vollkommenheit, sind also von verschiedener Art; — die erstere bezieht sich auf die Sinnlichkeit, die letztere auf den Verstand. — Die logische Vollkommenheit der Erkenntnis beruht auf ihrer Übereinstimmung mit dem Objekte, also auf allgemeingültigen Gesetzen, und läßt sich mithin auch nach Normen a priori beurteilen. Die ästhetische Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Subjekte, und gründet sich auf die besondere Sinnlichkeit des Menschen. Es finden daher bei der ästhetischen Vollkommenheit keine objektiv- und allgemeingültigen Gesetze statt, in Beziehung auf welche sie sich a priori auf eine für alle denkenden Wesen überhaupt allgemeingeltende Weise beurteilen ließe. Sofern es indessen auch allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit gibt, die, obgleich nicht objektiv und für alle denkenden Wesen überhaupt, doch subjektiv für die gesamte Menschheit Gültigkeit haben, läßt sich auch eine ästhetische Vollkommenheit denken, die den Grund eines subjektiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dieses ist die Schönheit, — das, was den Sinnen in der Anschauung gefällt und eben darum der Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens sein kann, weil die Gesetze der Anschauung allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit sind.

Durch diese Übereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit unterscheidet sich der Art nach das eigentliche, selbständige Schöne, dessen Wesen in der bloßen Form besteht, von dem An-

A 45—47; H_1 360—361; H_2 36—37; R 201—202.

genehmen, das lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines bloßen Privat-Wohlgefallens sein kann.

Diese wesentliche ästhetische Vollkommenheit ist es auch, welche unter allen mit der logischen Vollkommenheit sich verträgt und am besten mit ihr verbinden läßt.

Von dieser Seite betrachtet kann also die ästhetische Vollkommenheit in Ansehung jenes wesentlich Schönen der logischen Vollkommenheit vorteilhaft sein. In einer anderen Rücksicht ist sie ihr aber auch nachteilig, sofern wir bei der ästhetischen Vollkommenheit nur auf das außerwesentlich Schöne sehen, das Reizende oder Rührende, was den Sinnen in der bloßen Empfindung gefällt und nicht auf die bloße Form, sondern die Materie der Sinnlichkeit sich bezieht. Denn Reiz und Rührung können die logische Vollkommenheit in unseren Erkenntnissen und Urteilen am meisten verderben.

Überhaupt bleibt wohl freilich zwischen der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit unserer Erkenntnis noch immer eine Art von Widerstreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verstand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt sein; der erste begehrt Einsicht, die zweite Faßlichkeit. Sollen Erkenntnisse unterrichten, so müssen sie insofern gründlich sein; sollen sie zugleich unterhalten, so müssen sie auch schön sein. Ist ein Vortrag schön, aber seicht, so kann er nur der Sinnlichkeit, aber nicht dem Verstande, ist er umgekehrt gründlich, aber trocken, nur dem Verstande, aber nicht auch der Sinnlichkeit gefallen.

Da es indessen das Bedürfnis der menschlichen Natur und der Zweck der Popularität der Erkenntnis erfordert, daß wir beide Vollkommenheiten miteinander zu vereinigen suchen, so müssen wir es uns auch angelegen sein lassen, denjenigen Erkenntnissen, die überhaupt einer ästhetischen Vollkommenheit fähig sind, dieselbe zu verschaffen und eine schulgerechte, logisch vollkommene Erkenntnis durch die ästhetische Form populär zu machen. Bei diesem Bestreben, die ästhetische mit der logischen Vollkommenheit in unseren Erkenntnissen zu verbinden, müssen wir aber folgende Regeln nicht außer acht lassen; nämlich 1) daß die logische Vollkommenheit die

A 47—49; H_1 361—362; H_2 37—38; R 202—203.

Basis aller übrigen Vollkommenheiten sei und daher keiner anderen gänzlich nachstehen oder aufgeopfert werden dürfe; 2) daß man hauptsächlich auf die formale ästhetische Vollkommenheit sehe, — die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den Gesetzen der Anschauung, — weil gerade hierin das wesentlich Schöne besteht, das mit der logischen Vollkommenheit sich am besten vereinigen läßt; 3) daß man mit Reiz und Rührung, wodurch eine Erkenntnis auf die Empfindung wirkt und für dieselbe ein Interesse erhält, sehr behutsam sein müsse, weil hierdurch so leicht die Aufmerksamkeit vom Objekte auf das Subjekt kann gezogen werden, woraus denn augenscheinlich ein sehr nachteiliger Einfluß auf die logische Vollkommenheit der Erkenntnis entstehen muß.

Um die wesentlichen Verschiedenheiten, die zwischen der logischen und der ästhetischen Vollkommenheit der Erkenntnis stattfinden, nicht bloß im allgemeinen, sondern von mehreren besonderen Seiten noch kenntlicher zu machen, wollen wir sie beide untereinander vergleichen in Rücksicht auf die vier Hauptmomente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, worauf es bei Beurteilung der Vollkommenheit der Erkenntnis ankommt.

Eine Erkenntnis ist vollkommen 1) der Quantität nach, wenn sie allgemein ist; 2) der Qualität nach, wenn sie deutlich ist; 3) der Relation nach, wenn sie wahr ist; und endlich 4) der Modalität nach, wenn sie gewiß ist.

Aus diesen angegebenen Gesichtspunkten betrachtet, wird also eine Erkenntnis logisch vollkommen sein der Quantität nach: wenn sie objektive Allgemeinheit (Allgemeinheit des Begriffes oder der Regel), — der Qualität nach: wenn sie objektive Deutlichkeit (Deutlichkeit im Begriffe), — der Relation nach: wenn sie objektive Wahrheit, — und endlich der Modalität nach: wenn sie objektive Gewißheit hat.

Diesen logischen Vollkommenheiten entsprechen nun folgende ästhetische Vollkommenheiten in Beziehung auf jene vier Hauptmomente; nämlich

1) die ästhetische Allgemeinheit. — Diese besteht in der Anwendbarkeit einer Erkenntnis auf eine

A 49—50; H_1 362—363; H_2 38—39; R 203—204.

Menge von Objekten, die zu Beispielen dienen, an denen sich die Anwendung von ihr machen läßt, und wodurch sie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar wird;

2) die ästhetische Deutlichkeit. — Dieses ist die Deutlichkeit in der Anschauung, worin durch Beispiele ein abstrakt gedachter Begriff in concreto dargestellt oder erläutert wird;

3) die ästhetische Wahrheit. — Eine bloß subjektive Wahrheit, die nur in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Subjekte und den Gesetzen des Sinnenscheines besteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein ist;

4) die ästhetische Gewißheit. — Diese beruht auf dem, was dem Zeugnisse der Sinne zufolge notwendig ist, d. i. was durch Empfindung und Erfahrung bestätigt wird.

Bei den soeben genannten Vollkommenheiten kommen immer zwei Stücke vor, die in ihrer harmonischen Vereinigung die Vollkommenheit überhaupt ausmachen, nämlich: Mannigfaltigkeit und Einheit. Beim Verstande liegt die Einheit im Begriffe, bei den Sinnen in der Anschauung.

Bloße Mannigfaltigkeit ohne Einheit kann uns nicht befriedigen. Und daher ist unter allen die Wahrheit die Hauptvollkommenheit, weil sie der Grund der Einheit ist, durch die Beziehung unserer Erkenntnis auf das Objekt. Auch selbst bei der ästhetischen Vollkommenheit bleibt die Wahrheit immer die *conditio sine qua non*, die vornehmste negative Bedingung, ohne welche etwas nicht allgemein dem Geschmacke gefallen kann. Es darf daher niemand hoffen, in den schönen Wissenschaften fortzukommen, wenn er nicht logische Vollkommenheit in seiner Erkenntnis zugrunde gelegt hat. In der größten möglichen Vereinbarung der logischen mit der ästhetischen Vollkommenheit überhaupt in Rücksicht auf solche Kenntnisse, die beides, zugleich unterrichten und unterhalten sollen, zeigt sich auch wirklich der Charakter und die Kunst des Genies.

A 50—52; H_1 363—364; H_2 39—40; R 204—205.

VI.

Besondere logische Vollkommenheiten der Erkenntnis.

A) Logische Vollkommenheit der Erkenntnis der Quantität nach. — Größe. — Extensive und intensive Größe. — Weitläufigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit der Erkenntnis. — Bestimmung des Horizontes unserer Erkenntnisse.

Die Größe der Erkenntnis kann in einem zwiefachen Verstande genommen werden, entweder als extensive oder als intensive Größe. Die erstere bezieht sich auf den Umfang der Erkenntnis und besteht also in der Menge und Mannigfaltigkeit derselben; die letztere bezieht sich auf ihren Gehalt, welcher die Vielgültigkeit oder die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntnis betrifft, sofern sie als Grund von vielen und großen Folgen betrachtet wird *(non multa, sed multum)*.

Bei Erweiterung unserer Erkenntnisse oder bei Vervollkommnung derselben ihrer extensiven Größe nach ist es gut, sich einen Überschlag zu machen, inwieweit eine Erkenntnis mit unseren Zwecken und Fähigkeiten zusammenstimme. Diese Überlegung betrifft die Bestimmung des Horizontes unserer Erkenntnisse, unter welchem die Angemessenheit der Größe der gesamten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjektes zu verstehen ist.

Der Horizont läßt sich bestimmen

1) logisch, nach dem Vermögen oder den Erkenntniskräften in Beziehung auf das Interesse des Verstandes. Hier haben wir zu beurteilen: wie weit wir in unseren Erkenntnissen kommen können, wie weit wir darin gehen müssen und inwiefern gewisse Erkenntnisse in logischer Absicht als Mittel zu diesen oder jenen Haupterkenntnissen, als unseren Zwecken, dienen;

2) ästhetisch, nach dem Geschmack in Beziehung auf das Interesse des Gefühles. Wer seinen Horizont ästhetisch bestimmt, sucht die Wissenschaft nach

A 52—53; H_1 364—365; H_2 40—41; R 205—206.

dem Geschmacke des Publikums einzurichten, d. h. sie populär zu machen, oder überhaupt nur solche Erkenntnisse sich zu erwerben, die sich allgemein mitteilen lassen und an denen auch die Klasse der Nichtgelehrten Gefallen und Interesse findet;

3) praktisch, nach dem Nutzen in Beziehung auf das Interesse des Willens. Der praktische Horizont, sofern er bestimmt wird nach dem Einflusse, den eine Erkenntnis auf unsere Sittlichkeit hat, ist pragmatisch und von der größten Wichtigkeit.

Der Horizont betrifft also die Beurteilung und Bestimmung dessen, was der Mensch wissen kann, was er wissen darf, und was er wissen soll.

Was nun insbesondere den theoretisch oder logisch bestimmten Horizont betrifft, — und von diesem kann hier allein die Rede sein, — so können wir denselben entweder aus dem objektiven oder aus dem subjektiven Gesichtspunkte betrachten.

In Ansehung der Objekte ist der Horizont entweder historisch oder rational. Der erstere ist viel weiter als der andere, ja er ist unermeßlich groß, denn unsere historische Erkenntnis hat keine Grenzen. Der rationale Horizont dagegen läßt sich fixieren, es läßt sich z. B. bestimmen, auf welche Art von Objekten die mathematische Erkenntnis nicht ausgedehnt werden könne. So auch in Absicht auf die philosophische Vernunfterkenntnis, wie weit hier die Vernunft a priori ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?

In Beziehung aufs Subjekt ist der Horizont entweder der allgemeine und absolute, oder ein besonderer und bedingter (Privat-Horizont).

Unter dem absoluten und allgemeinen Horizonte ist die Kongruenz der Grenzen der menschlichen Erkenntnisse mit den Grenzen der gesamten menschlichen Vollkommenheit überhaupt zu verstehen. Und hier ist also die Frage: was kann der Mensch als Mensch überhaupt wissen?

Die Bestimmung des Privat-Horizontes hängt ab von mancherlei empirischen Bedingungen und speziellen Rücksichten, z. B. des Alters, des Geschlechtes, Standes, der Lebensart u. dgl. m. Jede besondere Klasse von Menschen

▲ 53—55; H_1 365—367; H_2 41—42; R 206—207.

hat also in Beziehung auf ihre speziellen Erkenntniskräfte; Zwecke und Standpunkte, ihren besonderen; — jeder Kopf nach Maßgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunktes, seinen eigenen Horizont. Endlich können wir uns auch noch einen Horizont der gesunden Vernunft und einen Horizont der Wissenschaft denken, welcher letztere noch Prinzipien bedarf, um nach denselben zu bestimmen: was wir wissen und nicht wissen können.

Was wir nicht wissen können, ist über unseren Horizont; was wir nicht wissen dürfen oder nicht zu wissen brauchen, außer unserem Horizonte. Dieses letztere kann jedoch nur relativ gelten in Beziehung auf diese oder jene besonderen Privatzwecke, zu deren Erreichung gewisse Erkenntnisse nicht nur nichts beitragen, sondern ihr sogar hinderlich sein könnten. Denn schlechthin und in aller Absicht unnütz und unbrauchbar ist doch keine Erkenntnis, ob wir gleich ihren Nutzen nicht immer einsehen können. — Es ist daher ein ebenso unweiser als ungerechter Vorwurf, der großen Männern, welche mit mühsamem Fleiße die Wissenschaften bearbeiten, von schalen Köpfen gemacht wird, wenn diese hierbei fragen: wozu ist das nütze? — Diese Frage muß man, indem man sich mit Wissenschaften beschäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Gesetzt, eine Wissenschaft könnte nur über irgend ein mögliches Objekt Aufschlüsse geben, so wäre sie um deswillen schon nützlich genug. Jede logisch vollkommene Erkenntnis hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich uns bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenschaft wird gefunden werden. — Hätte man bei Kultur der Wissenschaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derselben gesehen, so würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben. Unser Verstand ist auch überdies so eingerichtet, daß er in der bloßen Einsicht Befriedigung findet und mehr noch, als in dem Nutzen, der daraus entspringt. Dieses merkte schon Plato an. Der Mensch fühlt seine eigene Vortrefflichkeit dabei; er empfindet, was es heiße, Verstand haben. Menschen, die das nicht empfinden, müssen die Tiere beneiden. Der innere Wert, den Erkenntnisse durch logische Vollkommenheit haben, ist

A 55—56; H_1 367—368; H_2 42—43; R 2[illegible]7—208.

mit ihrem äußeren — dem Werte in der Anwendung — nicht zu vergleichen.

Wie das, was außer unserem Horizonte liegt, sofern wir es nach unseren Absichten, als entbehrlich für uns, nicht wissen dürfen; so ist auch das, was unter unserem Horizonte liegt, sofern wir es, als schädlich für uns, nicht wissen sollen, nur in einem relativen, keineswegs aber im absoluten Sinne zu verstehen.

In Absicht auf die Erweiterung und Demarkation unserer Erkenntnis sind folgende Regeln zu empfehlen. Man muß sich seinen Horizont

1) zwar frühzeitig bestimmen, aber freilich doch erst alsdann, wenn man ihn sich selbst bestimmen kann, welches gewöhnlich vor dem 20. Jahre nicht stattfindet;
2) ihn nicht leicht und oft verändern (nicht von einem auf das andere fallen);
3) den Horizont anderer nicht nach dem seinigen messen, und nicht das für unnütz halten, was uns zu nichts nützt; es würde verwegen sein, den Horizont anderer bestimmen zu wollen, weil man teils ihre Fähigkeiten, teils ihre Absichten nicht genug kennt;
4) ihn weder zu sehr ausdehnen, noch zu sehr einschränken. Denn wer zu viel wissen will, weiß am Ende nichts, und wer umgekehrt von einigen Dingen glaubt, daß sie ihn nichts angehen, betrügt sich oft; wie wenn z. B. der Philosoph von der Geschichte glaubte, daß sie ihm entbehrlich sei.

Auch suche man

5) den absoluten Horizont des ganzen menschlichen Geschlechtes (der vergangenen und künftigen Zeit nach) zum voraus zu bestimmen, so wie insbesondere auch
6) die Stelle zu bestimmen, die unsere Wissenschaft im Horizonte der gesamten Erkenntnis einnimmt. Dazu dient die Universal-Encyklopädie als eine Universalkarte *(mappe-monde)* der Wissenschaften,
7) bei Bestimmung seines besonderen Horizontes selbst

A 56—58; H_1 368; H_2 43—44; R 208—210.

prüfe man sorgfältig: zu welchem Teile der Erkenntnis man die größte Fähigkeit und Wohlgefallen habe; was in Ansehung gewisser Pflichten mehr oder weniger nötig sei; was mit den notwendigen Pflichten nicht zusammen bestehen könne; und endlich

8) suche man seinen Horizont immer doch mehr zu erweitern als zu verengen.

Es ist überhaupt von der Erweiterung der Erkenntnis das nicht zu besorgen, was d'Alembert von ihr besorgt. Denn uns drückt nicht die Last, sondern uns verengt das Volumen des Raumes für unsere Erkenntnisse. Kritik der Vernunft, der Geschichte und historischen Schriften; — ein allgemeiner Geist, der auf die menschliche Erkenntnis en gros und nicht bloß im détail geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalte etwas zu vermindern. Bloß die Schlacke fällt vom Metalle weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis so lange nötig war. Mit der Erweiterung der Naturgeschichte, der Mathematik usw. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung solcher neuen Methoden und Prinzipien wird es beruhen, daß wir, ohne das Gedächtnis zu belästigen, alles mit Hilfe derselben nach Belieben selbst finden können. Daher macht sich der um die Geschichte wie ein Genie verdient, welcher sie unter Ideen faßt, die immer bleiben können.

Der logischen Vollkommenheit der Erkenntnis in Ansehung ihres Umfanges steht die Unwissenheit entgegen. Eine negative Unvollkommenheit oder Unvollkommenheit des Mangels, die wegen der Schranken des Verstandes von unserer Erkenntnis unzertrennlich bleibt.

Wir können die Unwissenheit aus einem objektiven und aus einem subjektiven Gesichtspunkte betrachten.

1) Objektiv genommen, ist die Unwissenheit entweder eine materiale oder eine formale. Die erstere besteht in einem Mangel an historischen, die andere in einem Mangel an rationalen Erkenntnissen. — Man muß in keinem Fache ganz ignorant sein, aber wohl kann man

A 58—60; H_1 368—370; H_2 44; R 210—211.

das historische Wissen einschränken, um sich desto mehr auf das rationale zu legen, oder umgekehrt.

2) In subjektiver Bedeutung ist die Unwissenheit entweder eine gelehrte, scientifische oder eine gemeine. Wer die Schranken der Erkenntnis, also das Feld der Unwissenheit, von wo es anhebt, deutlich einsieht, der Philosoph z. B., der es einsieht und beweist, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Ansehung der Struktur des Goldes wissen könne, ist kunstmäßig oder auf eine gelehrte Art unwissend. Wer hingegen unwissend ist, ohne die Gründe von den Grenzen der Unwissenheit einzusehen und sich darum zu bekümmern, ist es auf eine gemeine, nicht wissenschaftliche Weise. Ein solcher weiß nicht einmal, daß er nichts wisse. Denn man kann sich seine Unwissenheit niemals anders vorstellen, als durch die Wissenschaft, so wie ein Blinder sich die Finsternis nicht vorstellen kann, als bis er sehend geworden.

Die Kenntnis seiner Unwissenheit setzt also Wissenschaft voraus und macht zugleich bescheiden, dagegen das eingebildete Wissen aufbläht. So war Sokrates' Nichtwissen eine rühmliche Unwissenheit; eigentlich ein Wissen des Nichtwissens nach seinem eigenen Geständnisse. — Diejenigen also, die sehr viele Kenntnisse besitzen und bei alledem doch über die Menge dessen, was sie nicht wissen, erstaunen, kann der Vorwurf der Unwissenheit eben nicht treffen.

Untadelhaft *(inculpabilis)* ist überhaupt die Unwissenheit in Dingen, deren Erkenntnis über unseren Horizont geht; und erlaubt (wiewohl auch nur im relativen Sinne) kann sie sein in Ansehung des spekulativen Gebrauches unserer Erkenntnisvermögen, sofern die Gegenstände hier, obgleich nicht über, aber doch außer unserem Horizonte liegen. Schändlich aber ist sie in Dingen, die zu wissen uns sehr nötig und auch leicht ist.

Es ist ein Unterschied, etwas nicht wissen und etwas ignorieren, d. i. keine Notiz wovon nehmen. Es ist gut, viel zu ignorieren, was uns nicht gut ist, zu wissen. Von beidem ist noch unterschieden das Abstrahieren. Man abstrahiert aber von einer Erkenntnis, wenn man die Anwendung derselben ignoriert, wodurch man sie in abstracto bekommt und im allgemeinen als Prinzip sodann

A 60—61; H_1 370—371; H_2 44—45; R 211—212.

besser betrachten kann. Ein solches Abstrahieren von dem, was bei Erkenntnis einer Sache zu unserer Absicht nicht gehört, ist nützlich und lobenswert.

Historisch unwissend sind gemeiniglich Vernunftlehrer.

Das historische Wissen ohne bestimmte Grenzen ist Polyhistorie; diese blähet auf. Polymathie geht auf die Vernunfterkenntnis. Beides, das ohne bestimmte Grenzen ausgedehnte historische sowohl, als rationale Wissen kann Pansophie heißen. — Zum historischen Wissen gehört die Wissenschaft von den Werkzeugen der Gelehrsamkeit, — die Philologie, die eine kritische Kenntnis der Bücher und Sprachen (Literatur und Linguistik) in sich faßt.

Die bloße Polyhistorie ist eine cyklopische Gelehrsamkeit, der ein Auge fehlt, — das Auge der Philosophie; und ein Cyklop von Mathematiker, Historiker, Naturbeschreiber, Philolog und Sprachkundiger ist ein Gelehrter, der groß in allen diesen Stücken ist, aber alle Philosophie darüber für entbehrlich hält.

Einen Teil der Philologie machen die *Humaniora* aus, worunter man die Kenntnis der Alten versteht, welche die Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack befördert, die Rauhigkeit abschleift und die Kommunikabilität und Urbanität, worin Humanität besteht, befördert.

Die *Humaniora* betreffen also eine Unterweisung in dem, was zur Kultur des Geschmackes dient, den Mustern der Alten gemäß. Dahin gehört z. B. Beredsamkeit, Poesie, Belesenheit in den klassischen Autoren u. dgl m. Alle diese humanistischen Kenntnisse kann man zum praktischen, auf die Bildung des Geschmackes zunächst abzweckenden Teile der Philologie rechnen. Trennen wir aber den bloßen Philologen noch vom Humanisten, so würden sich beide darin voneinander unterscheiden, daß jener die Werkzeuge der Gelehrsamkeit bei den Alten sucht, dieser hingegen die Werkzeuge der Bildung des Geschmackes.

Der Belletrist oder *bel esprit* ist ein Humanist nach gleichzeitigen Mustern in lebenden Sprachen. Er ist also kein Gelehrter, — denn nur tote Sprachen sind jetzt gelehrte Sprachen, — sondern ein bloßer Dilettant der Geschmackserkenntnisse nach der Mode, ohne der Alten

A 61—63; H_1 371—372; H_2 45—46; R 212—213.

zu bedürfen. Man könnte ihn den Affen des Humanisten nennen. — Der Polyhistor muß als Philolog Linguist und Literator und als Humanist muß er Klassiker und ihr Ausleger sein. Als Philolog ist er kultiviert, als Humanist zivilisiert.

In Ansehung der Wissenschaften gibt es zwei Ausartungen des herrschendenden Geschmackes: Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wissenschaften bloß für die Schule und schränkt sie dadurch ein in Rücksicht ihres Gebrauches; die andere treibt sie bloß für den Umgang oder die Welt und beschränkt sie dadurch in Absicht auf ihren Inhalt.

Der Pedant ist entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengesetzt und ist insofern der aufgeblasene Gelehrte ohne Weltkenntnis; d. i. ohne Kenntnis der Art und Weise, seine Wissenschaft an den Mann zu bringen; — oder er ist zwar als der Mann von Geschicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in Formalien, nicht dem Wesen und Zwecke nach. In der letzteren Bedeutung ist er ein Formalienklauber; eingeschränkt in Ansehung des Kernes der Sachen, sieht er nur auf das Kleid und die Schale. Er ist die verunglückte Nachahmung oder Karikatur vom methodischen Kopfe. — Man kann daher die Pedanterie auch die grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen. Und ein solches Formale der Schulmethode außer der Schule ist nicht bloß bei Gelehrten und im gelehrten Wesen, sondern auch bei anderen Ständen und in anderen Dingen anzutreffen. — Das Zeremoniell an Höfen, im Umgange, — was ist es anderes, als Formalienjagd und Klauberei? Im Militär ist es nicht völlig so, ob es gleich so scheint. Aber im Gespräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrscht oft viel Pedanterie.

Eine zweckmäßige Genauigkeit in Formalien ist Gründlichkeit (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit). Pedanterie ist also eine affektierte Gründlichkeit, so wie Galanterie, als eine bloße Buhlerin um den Beifall des Geschmackes, nichts als eine affektierte Popularität ist. Denn die Galanterie ist nur bemüht, sich den Leser gewogen

A 63—64; H_1 372—373; H_2 46—47; R 213—214.

zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein schweres Wort zu beleidigen.

Pedanterie zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntnisse nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern auch in Ansehung des Gebrauches derselben erfordert. Daher kann sich nur der wahre Gelehrte von der Pedanterie losmachen, die immer die Eigenschaft eines eingeschränkten Kopfes ist.

Bei dem Bestreben, unserer Erkenntnis die Vollkommenheit der scholastischen Gründlichkeit und zugleich der Popularität zu verschaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affektierten Gründlichkeit oder einer affektierten Popularität zu geraten, müssen wir vor allem auf die scholastische Vollkommenheit unserer Erkenntnis — die schulgerechte Form der Gründlichkeit — sehen und sodann erst dafür sorgen, wie wir die methodisch in der Schule gelernte Erkenntnis wahrhaft populär, d. i. anderen so leicht und allgemein mitteilbar machen, daß doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der populären Vollkommenheit willen, — dem Volke zu Gefallen, muß die scholastische Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche alle Wissenschaft nichts als Spielwerk und Tändelei wäre.

Um aber wahre Popularität zu lernen, muß man die Alten lesen, z. B. Ciceros philosophische Schriften, die Dichter Horaz, Vergil usw.; unter den Neueren Hume, Shaftesbury u. a. m., Männer, die alle vielen Umgang mit der verfeinerten Welt gehabt haben, ohne den man nicht populär sein kann. Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntnis, Kenntnis von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener Ausdrücke beständige Rücksicht zu nehmen ist. — Eine solche Herablassung (Kondeszendenz) zu der Fassungskraft des Publikums und den gewohnten Ausdrücken, wobei die scholastische Vollkommenheit nicht hintangesetzt, sondern nur die Einkleidung der Gedanken so eingerichtet wird, daß man das Gerüst — das Schulgerechte und Technische von jener Vollkommenheit — nicht sehen läßt (so wie man mit Bleistift Linien zieht, auf die man schreibt und sie nachher wieder wegwischt)

A 64—66: H_1 373—374; H_2 47—48; R 214—215.

— diese wahrhaft populäre Vollkommenheit der Erkenntnis ist in der Tat eine große und seltene Vollkommenheit, die von vieler Einsicht in die Wissenschaft zeigt. Auch hat sie außer vielen anderen Verdiensten noch dieses, daß sie einen Beweis für die vollständige Einsicht in eine Sache geben kann. Denn die bloß scholastische Prüfung einer Erkenntnis läßt noch den Zweifel übrig: ob die Prüfung nicht einseitig sei, und ob die Erkenntnis selbst auch wohl einen von allen Menschen ihr zugestandenen Wert habe? — Die Schule hat ihre Vorurteile, so wie der gemeine Verstand. Eines verbessert hier das andere. Es ist daher wichtig, eine Erkenntnis an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt.

Diese Vollkommenheit der Erkenntnis, wodurch sich dieselbe zu einer leichten und allgemeinen Mitteilung qualifiziert, könnte man auch die **äußere Extension** oder die extensive Größe einer Erkenntnis nennen, sofern sie **äußerlich** unter viele Menschen ausgebreitet ist.

Da es so viele und mannigfaltige Erkenntnisse gibt, so wird man wohl tun, sich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wissenschaften so ordnet, wie sie am besten zu seinen Zwecken zusammen stimmen und zur Beförderung derselben beitragen. Alle Erkenntnisse stehen untereinander in einer gewissen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Bestreben nach Erweiterung der Erkenntnisse nicht auf diesen ihren Zusammenhang, so wird aus allem Vielwissen doch weiter nichts, als bloße **Rhapsodie**. Macht man sich aber eine Hauptwissenschaft zum Zweck und betrachtet alle anderen Erkenntnisse nur als Mittel, um zu derselben zu gelangen, so bringt man in sein Wissen einen gewissen systematischen Charakter. — Und um nach einem solchen wohlgeordneten und zweckmäßigen Plane bei Erweiterung seiner Erkenntnisse zu Werke zu gehen, muß man also jenen Zusammenhang der Erkenntnisse untereiander kennen zu lernen suchen. Dazu gibt die **Architektonik** der Wissenschaften Anleitung, die ein **System nach Ideen** ist, in welchem **die Wissenschaften in Ansehung ihrer Verwandtschaft und systematischen Verbindung**

▲ 66—68; H_1 374—375; H_2 48—49; R 215—216.

in einem Ganzen der die Menschheit interessierenden Erkenntnis betrachtet werden.

Was nun insbesondere aber die intensive Größe der Erkenntnis, d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, die sich, wie wir oben bemerkten, von der extensiven Größe der bloßen Weitläufigkeit derselben wesentlich unterscheidet, so wollen wir hierüber nur noch folgende wenige Bemerkungen machen:

1) Eine Erkenntnis, die aufs Große, d. i. das Ganze im Gebrauch des Verstandes geht, ist von der Subtilität im Kleinen (Mikrologie) zu unterscheiden.

2) Logisch wichtig ist jede Erkenntnis zu nennen, welche die logische Vollkommenheit der Form nach befördert, z. B. jeder mathematische Satz, jedes deutlich eingesehene Gesetz der Natur, jede richtige philosophische Erklärung. — Die praktische Wichtigkeit kann man nicht voraussehen, sondern man muß sie abwarten.

3) Man muß die Wichtigkeit nicht mit der Schwere verwechseln. Eine Erkenntnis kann schwer sein, ohne wichtig zu sein, und umgekehrt. Schwere entscheidet daher weder für, noch auch wider den Wert und die Wichtigkeit einer Erkenntnis. Diese beruht auf der Größe oder Vielheit der Folgen. Je mehr oder je größere Folgen eine Erkenntnis hat, je mehr Gebrauch sich von ihr machen läßt, desto wichtiger ist sie. — Eine Erkenntnis ohne wichtige Folgen heißt eine Grübelei, dergleichen z. B. die scholastische Philosophie war.

VII.

B) Logische Vollkommenheit der Erkenntnis, der Relation nach. — Wahrheit. — Materiale und formale oder logische Wahrheit. — Kriterien der logischen Wahrheit. — Falschheit und Irrtum. — Schein, als Quelle des Irrtums. — Mittel zu Vermeidung der Irrtümer.

Eine Hauptvollkommenheit der Erkenntnis, ja die wesentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit

A 68—69; H_1 375—376; H_2 49—50; R 216—218.

derselben, ist die Wahrheit. — Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande. Dieser bloßen Worterklärung zufolge soll also meine Erkenntnis, um als wahr zu gelten, mit dem Objekte übereinstimmen. Nun kann ich aber das Objekt nur mit meiner Erkenntnis vergleichen, dadurch, daß ich es erkenne. Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Objekt außer mir und die Erkenntnis in mir ist, so kann ich immer doch nur beurteilen: ob meine Erkenntnis vom Objekt mit meiner Erkenntnis vom Objekt übereinstimme. Einen solchen Zirkel im Erklären nannten die Alten Diallele. Und wirklich wurde dieser Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten: es verhalte sich mit jener Erklärung der Wahrheit ebenso, wie wenn jemand vor Gericht eine Aussage tue und sich dabei auf einen Zeugen berufe, den niemand kenne, der sich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, daß er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, sei ein ehrlicher Mann. — Die Beschuldigung war allerdings begründet; nur ist die Auflösung der gedachten Aufgabe schlechthin und für jeden Menschen unmöglich.

Es fragt sich nämlich hier: ob und inwiefern es ein sicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Kriterium der Wahrheit gebe? — Denn das soll die Frage: was ist Wahrheit? — bedeuten.

Um diese wichtige Frage entscheiden zu können, müssen wir das, was in unserer Erkenntnis zur Materie derselben gehört und auf das Objekt sich bezieht, von dem, was die bloße Form, als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche eine Erkenntnis gar keine Erkenntnis überhaupt sein würde, wohl unterscheiden. — Mit Rücksicht auf diesen Unterschied zwischen der objektiven, materialen und der subjektiven, formalen Beziehung in unserer Erkenntnis, zerfällt daher die obige Frage in die zwei besonderen:

1) Gibt es ein allgemeines materiales, und
2) Gibt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ist nicht möglich; — es ist sogar in sich selbst widersprechend.

A 69—71; H_1 376—377; H_2 50—51; R 218—219.

Denn als ein allgemeines, für alle Objekte überhaupt gültiges, müßte es von allem Unterschiede derselben völlig abstrahieren und doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf diesen Unterschied gehen, um bestimmen zu können, ob eine Erkenntnis gerade mit demjenigen Objekte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Objekte überhaupt — womit eigentlich gar nichts gesagt wäre — übereinstimme. In dieser Übereinstimmung einer Erkenntnis mit demjenigen bestimmten Objekte, worauf sie bezogen wird, muß aber die materiale Wahrheit bestehen. Denn eine Erkenntnis, welche in Ansehung eines Objektes wahr ist, kann in Beziehung auf andere Objekte falsch sein. Es ist daher ungereimt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterschiede der Objekte zugleich abstrahieren und auch nicht abstrahieren solle. —

Ist nun aber die Frage nach allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit, so ist die Entscheidung hier leicht, daß es dergleichen allerdings geben könne. Denn die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt und von allem Unterschiede derselben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit sind demnach nichts anderes, als allgemeine logische Merkmale der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst, oder — welches einerlei ist — mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft.

Diese formalen, allgemeinen Kriterien sind zwar freilich zur objektiven Wahrheit nicht hinreichend, aber sie sind doch als die *conditio sine qua non* derselben anzusehen.

Denn vor der Frage: ob die Erkenntnis mit dem Objekte zusammenstimme? muß die Frage vorhergehen: ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme? Und dies ist die Sache der Logik.

Die formalen Kriterien der Wahrheit in der Logik sind

1) der Satz des Widerspruches,
2) der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den ersteren ist die logische Möglichkeit, durch den letzteren die logische Wirklichkeit einer Erkenntnis bestimmt.

A 71—73; H_1 377—378; H_2 51—52; R 219—220.

Zur logischen Wahrheit einer Erkenntnis gehört nämlich

Erstlich: daß sie logisch möglich sei, d. h. sich nicht widerspreche. Dieses Kennzeichen der innerlichen logischen Wahrheit ist aber nur negativ; denn eine Erkenntnis, welche sich widerspricht, ist zwar falsch; wenn sie sich aber nicht widerspricht, nicht allemal wahr. —

Zweitens: daß es logisch begründet sei, d. h. daß es a) Gründe habe und b) nicht falsche Folgen habe. —

Dieses zweite, den logischen Zusammenhang einer Erkenntnis mit Gründen und Folgen betreffende Kriterium der äußerlichen logischen Wahrheit oder der Rationabilität der Erkenntnis ist positiv. Und hier gelten folgende Regeln:

1) Aus der Wahrheit der Folge läßt sich auf die Wahrheit der Erkenntnis als Grundes schließen, aber nur negativ: wenn eine falsche Folge aus einer Erkenntnis fließt, so ist die Erkenntnis selbst falsch. Denn wenn der Grund wahr wäre, so müßte die Folge auch wahr sein, weil die Folge durch den Grund bestimmt wird. —

Man kann aber nicht umgekehrt schließen: wenn keine falsche Folge aus einer Erkenntnis fließt, so ist sie wahr; denn man kann aus einem falschen Grunde wahre Folgen ziehen.

2) Wenn alle Folgen einer Erkenntnis wahr sind, so ist die Erkenntnis auch wahr. Denn wäre nur etwas Falsches in der Erkenntnis, so müßte auch eine falsche Folge stattfinden.

Aus der Folge läßt sich also zwar auf einen Grund schließen, aber ohne diesen Grund bestimmen zu können. Nur aus dem Inbegriffe aller Folgen allein kann man auf einen bestimmten Grund schließen, daß dieser der wahre sei.

Die erstere Schlußart, nach welcher die Folge nur ein negativ und indirekt zureichendes Kriterium der Wahrheit einer Erkenntnis sein kann, heißt in der Logik die apagogische *(modus tollens)*.

Dieses Verfahren, wovon in der Geometrie häufig Gebrauch gemacht wird, hat den Vorteil, daß ich aus einer

Erkenntnis nur eine falsche Folge herleiten darf, um ihre Falschheit zu beweisen. Um z. B. dazutun, daß die Erde nicht platt sei, darf ich, ohne positive und direkte Gründe vorzubringen, apagogisch und indirekt nur so schließen: wäre die Erde platt, so müßte der Polarstern immer gleich hoch sein; nun ist dieses aber nicht der Fall, folglich ist sie nicht platt.

Bei der anderen, der positiven und direkten Schlußart *(modus ponens)* tritt die Schwierigkeit ein, daß sich die Allheit der Folgen nicht apodiktisch erkennen läßt, und daß man daher durch die gedachte Schlußart nur zu einer wahrscheinlichen und hypothetisch-wahren Erkenntnis (Hypothesen) geführt wird, nach der Voraussetzung: daß da, wo viele Folgen wahr sind, die übrigen alle auch wahr sein mögen. —

Wir werden also hier drei Grundsätze, als allgemeine bloß formale oder logische Kriterien der Wahrheit aufstellen können; diese sind

1) der Satz des Widerspruches und der Identität *(principium contradictionis* und *identitatis)*, durch welchen die innere Möglichkeit einer Erkenntnis für problematische Urteile bestimmt ist.
2) der Satz des zureichenden Grundes *(principium rationis sufficientis)*, auf welchem die (logische) Wirklichkeit einer Erkenntnis beruht; — daß sie begründet sei, als Stoff zu assertorischen Urteilen;
3) der Satz des ausschließenden Dritten *(principium exclusi medii inter duo contradictoria)*, worauf sich die (logische) Notwendigkeit einer Erkenntnis gründet; — daß notwendig so und nicht anders geurteilt werden müsse, d. i. daß das Gegenteil falsch sei — für apodiktische Urteile.

Das Gegenteil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, Irrtum heißt. — Ein irriges Urteil — denn der Irrtum sowohl, als Wahrheit ist nur im Urteile — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt.

A 74—76; H_1 379—380; H_2 53; R 221—222.

Wie Wahrheit möglich sei: — das ist leicht einzusehen, da hier der Verstand nach seinen wesentlichen Gesetzen handelt.

Wie aber Irrtum in formaler Bedeutung des Wortes, d. h. wie die verstandeswidrige Form des Denkens möglich sei: das ist schwer zu begreifen, so wie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wir irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen solle. — Im Verstande selbst und dessen wesentlichen Gesetzen können wir also den Grund der Irrtümer nicht suchen, so wenig als in den Schranken des Verstandes, in denen zwar die Ursache der Unwissenheit, keineswegs aber des Irrtumes liegt. Hätten wir nun keine andere Erkenntniskraft, als den Verstand, so würden wir nie irren. Allein es liegt, außer dem Verstande, noch eine andere unentbehrliche Erkenntnisquelle in uns. Das ist die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken gibt und dabei nach anderen Gesetzen wirkt, als der Verstand. — Aus der Sinnlichkeit, an und für sich selbst betrachtet, kann aber der Irrtum auch nicht entspringen, weil die Sinne gar nicht urteilen.

Der Entstehungsgrund alles Irrtumes wird daher einzig und allein in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand, oder genauer zu reden, auf das Urteil, gesucht werden müssen. Dieser Einfluß nämlich macht, daß wir im Urteilen bloß subjektive Gründe für objektive halten und folglich den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln. Denn darin besteht eben das Wesen des Scheines, der um deswillen als ein Grund anzusehen ist, eine falsche Erkenntnis für wahr zu halten.

Was den Irrtum möglich macht, ist also der Schein, nach welchem im Urteile das bloß Subjektive mit dem Objektiven verwechselt wird.

In gewissem Sinne kann man wohl den Verstand auch zum Urheber der Irrtümer machen, sofern er nämlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerksamkeit auf jenen Einfluß der Sinnlichkeit sich durch den hieraus entsprungenen Schein verleiten läßt, bloß subjektive Bestimmungsgründe des Urteiles für objektive zu halten, oder das, was nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit wahr ist, für wahr nach seinen eigenen Gesetzen gelten zu lassen.

A 76—78; H_1 380—381; H_2 54; R 222—223.

Nur die Schuld der Unwissenheit liegt demnach in den Schranken des Verstandes; die Schuld des Irrtumes haben wir uns selbst beizumessen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntnisse versagt, sie läßt uns über so manches in einer unvermeidlichen Unwissenheit; aber den Irrtum verursacht sie doch nicht. Zu diesem verleitet uns unser eigener Hang zu urteilen und zu entscheiden, auch da, wo wir wegen unserer Begrenztheit zu urteilen und zu entscheiden nicht vermögend sind.

Aller Irrtum, in welchen der menschliche Verstand geraten kann, ist aber nur partial, und in jedem irrigen Urteile muß immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrtum wäre ein gänzlicher Widerstreit wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft. Wie könnte er als solcher auf irgend eine Weise aus dem Verstande kommen, und, sofern er doch ein Urteil ist, für ein Produkt des Verstandes gehalten werden!

In Rücksicht auf das Wahre und Irrige in unserer Erkenntnis unterscheiden wir eine genaue von einer rohen Erkenntnis. —

Genau ist die Erkenntnis, wenn sie ihrem Objekte angemessen ist, oder wenn in Ansehung ihres Objektes nicht der mindeste Irrtum stattfindet; — roh ist sie, wenn Irrtümer darin sein können, ohne eben der Absicht hinderlich zu sein.

Dieser Unterschied betrifft die weitere oder engere Bestimmtheit unserer Erkenntnis *(cognitio late vel stricte determinata)*. — Anfangs ist es zuweilen nötig, eine Erkenntnis in einem weiteren Umfange zu bestimmen *(late determinare)*, besonders in historischen Dingen. In Vernunfterkenntnissen aber muß alles genau *(stricte)* bestimmt sein. Bei der laten Determination sagt man: eine Erkenntnis sei *praeter propter* determiniert. Es kommt immer auf die Absicht einer Erkenntnis an, ob sie roh oder genau bestimmt sein soll. Die late Determination läßt noch immer einen Spielraum für den Irrtum übrig, der aber doch seine bestimmten Grenzen haben kann. Irrtum findet besonders da statt, wo eine late Determination für eine strikte genommen wird, z. B. in Sachen der Moralität, wo alles strikte determiniert sein muß. Die das

A 78—79; H_1 381—382; H_2 54—55; R 223—225.

nicht tun, werden von den Engländern Latitudinarier genannt.

Von der Genauigkeit, als einer objektiven Vollkommenheit der Erkenntnis — da die Erkenntnis hier völlig mit dem Objekte kongruiert — kann man noch die Subtilität, als eine subjektive Vollkommenheit derselben unterscheiden.

Eine Erkenntnis von einer Sache ist subtil, wenn man darin dasjenige entdeckt, was anderer Aufmerksamkeit zu entgehen pflegt. Es erfordert also einen höheren Grad von Aufmerksamkeit und einen größeren Aufwand von Verstandeskraft.

Viele tadeln alle Subtilität, weil sie sie nicht erreichen können. Aber sie macht an sich immer dem Verstande Ehre und ist sogar verdienstlich und notwendig, sofern sie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenstand angewandt wird. — Wenn man aber mit einer geringeren Aufmerksamkeit und Anstrengung des Verstandes denselben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf, so macht man unnützen Aufwand und verfällt in Subtilitäten, die zwar schwer sind, aber zu nichts nützen *(nugae difficiles)*. —

So wie dem Genauen das Rohe, so ist dem Subtilen das Grobe entgegengesetzt.

Aus der Natur des Irrtums, in dessen Begriffe, wie wir bemerkten, außer der Falschheit noch der Schein der Wahrheit als ein wesentliches Merkmal enthalten ist, ergibt sich für die Wahrheit unserer Erkenntnis folgende wichtige Regel:

Um Irrtümer zu vermeiden — und unvermeidlich ist wenigstens absolut oder schlechthin kein Irrtum, ob er es gleich beziehungsweise sein kann für die Fälle, da es, selbst auf die Gefahr zu irren, unvermeidlich für uns ist, zu urteilen — also um Irrtümer zu vermeiden, muß man die Quelle derselben, den Schein, zu entdecken und zu erklären suchen. Das haben aber die wenigsten Philosophen getan. Sie haben nur die Irrtümer selbst zu widerlegen gesucht, ohne den Schein anzugeben, woraus sie entspringen. Diese Aufdeckung und Auflösung des Scheines ist aber ein weit größeres Verdienst um die

A 79—81; H_1 382—383; H_2 55—56; R 225—226.

Wahrheit, als die direkte Widerlegung der Irrtümer selbst, wodurch man die Quelle derselben nicht verstopfen und es nicht verhüten kann, daß nicht der nämliche Schein, weil man ihn nicht kennt, in anderen Fällen wiederum zu Irrtümern verleite. Denn sind wir auch überzeugt worden, daß wir geirrt haben, so bleiben uns doch, im Fall der Schein selbst, der unserem Irrtume zugrunde liegt, nicht gehoben ist, noch Skrupel übrig, so wenig wir auch zu deren Rechtfertigung vorbringen können.

Durch Erklärung des Scheines läßt man überdies auch dem Irrenden eine Art von Billigkeit widerfahren. Denn es wird niemand zugeben, daß er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfsinnigeren hätte täuschen können, weil es hierbei auf subjektive Gründe ankommt.

Ein Irrtum, wo der Schein auch dem gemeinen Verstande *(sensus communis)* offenbar ist, heißt eine Abgeschmacktheit oder Ungereimtheit. Der Vorwurf der Absurdität ist immer ein persönlicher Tadel, den man vermeiden muß, insbesondere bei Widerlegung der Irrtümer.

Denn demjenigen, welcher eine Ungereimtheit behauptet, ist selbst doch der Schein, der dieser offenbaren Falschheit zugrunde liegt, nicht offenbar. Man muß ihm diesen Schein erst offenbar machen. Beharrt er auch alsdann noch dabei, so ist er freilich abgeschmackt; aber dann ist auch weiter nichts mehr mit ihm anzufangen. Er hat sich dadurch aller weiteren Zurechtweisung und Widerlegung ebenso unfähig, als unwürdig gemacht. Denn man kann eigentlich keinem beweisen, daß er ungereimt sei; hierbei wäre alles Vernünfteln vergeblich. Wenn man die Ungereimtheit beweist, so redet man nicht mehr mit dem Irrenden, sondern mit dem Vernünftigen. Aber da ist die Aufdeckung der Ungereimtheit *(deductio ad absurdum)* nicht nötig.

Einen abgeschmackten Irrtum kann man auch einen solchen nennen, dem nichts, auch nicht einmal der Schein, zur Entschuldigung dient; so wie ein grober Irrtum ein Irrtum ist, welcher Unwissenheit in der gemeinen Erkenntnis oder Verstoß wider gemeine Aufmerksamkeit beweist.

A 81—83; H_1 383—384; H_2 56—57; R 226—227.

Irrtum in Prinzipien ist größer, als in ihrer Anwendung.

Ein äußeres Merkmal oder ein äußerer Probierstein der Wahrheit ist die Vergleichung unserer eigenen mit anderer Urteilen, weil das Subjektive nicht allen anderen auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann. Die Unvereinbarkeit anderer Urteile mit den unsrigen ist daher als ein äußeres Merkmal des Irrtums und als ein Wink anzusehen, unser Verfahren im Urteilen zu untersuchen, aber darum nicht sofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht recht haben in der Sache und nur unrecht in der Manier, d. i. dem Vortrage.

Der gemeine Menschenverstand *(sensus communis)* ist auch an sich ein Probierstein, um die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauches zu entdecken. Das heißt: sich im Denken oder im spekulativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verstand orientieren, wenn man den gemeinen Verstand als Probe zur Beurteilung der Richtigkeit des spekulativen gebraucht.

Allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrtums überhaupt sind 1) selbst zu denken, 2) sich an die Stelle eines anderen zu denken, und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken. Die Maxime des Selbstdenkens kann man die aufgeklärte; die Maxime, sich in anderer Gesichtspunkte im Denken zu versetzen, die erweiterte; und die Maxime, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, die konsequente oder bündige Denkart nennen.

A 83—84; H_1 384—385; H_2 57—58; R 227—228.

VIII.

C) Logische Vollkommenheit der Erkenntnis der Qualität nach. — Klarheit. — Begriff eines Merkmales überhaupt. — Verschiedene Arten der Merkmale. — Bestimmung des logischen Wesens einer Sache. — Unterschied desselben vom Realwesen. — Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. — Ästhetische und logische Deutlichkeit. — Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Deutlichkeit.

Die menschliche Erkenntnis ist von seiten des Verstandes diskursiv; d. h. sie geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnisgrunde machen, mithin durch Merkmale, als solche. Wir erkennen also Dinge nur durch Merkmale; und das heißt eben Erkennen, welches von Kennen herkommt.

Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Teil der Erkenntnis desselben ausmacht; oder — welches dasselbe ist — eine Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnisgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird. — Alle unsere Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts anderes, als ein Vorstellen durch Merkmale.

Ein jedes Merkmal läßt sich von zwei Seiten betrachten:

Erstlich, als Vorstellung an sich selbst;

Zweitens, als gehörig wie ein Teilbegriff zu der ganzen Vorstellung eines Dinges und dadurch als Erkenntnisgrund dieses Dinges selbst.

Alle Merkmale, als Erkenntnisgründe betrachtet, sind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äußerlichen. Der innere Gebrauch besteht in der Ableitung, um durch Merkmale, als ihre Erkenntnisgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äußere Gebrauch besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit anderen nach

A 84—85; H_1 385—386; H_2 58—59; R 228—229.

den Regeln der Identität oder Diversität vergleichen können.

Es gibt unter den Merkmalen mancherlei spezifische Unterschiede, auf die sich folgende Klassifikation derselben gründet.

1) Analytische oder synthetische Merkmale. — Jene sind Teilbegriffe meines wirklichen Begriffes (die ich darin schon denke), diese dagegen sind Teilbegriffe des bloß möglichen ganzen Begriffes (der also durch eine Synthesis mehrerer Teile erst werden soll). — Erstere sind alle Vernunftbegriffe, die letzteren können Erfahrungsbegriffe sein.

2) Koordinierte oder subordinierte. — Diese Einteilung der Merkmale betrifft ihre Verknüpfung nach- oder untereinander.

Koordiniert sind die Merkmale, sofern ein jedes derselben als ein unmittelbares Merkmal der Sache vorgestellt wird; und subordiniert, sofern ein Merkmal nur vermittelst des anderen an dem Dinge vorgestellt wird. — Die Verbindung koordinierter Merkmale zum Ganzen des Begriffes heißt ein Aggregat; die Verbindung subordinierter Merkmale eine Reihe. Jene, die Aggregation koordinierter Merkmale, macht die Totalität des Begriffes aus, die aber in Ansehung synthetischer empirischer Begriffe nie vollendet sein kann, sondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht.

Die Reihe subordinierter Merkmale stößt *a parte ante* oder auf Seiten der Gründe an unauflösliche Begriffe, die sich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern lassen; *a parte post* oder in Ansehung der Folgen hingegen ist sie unendlich, weil wir zwar ein höchstes *genus*, aber keine unterste *species* haben.

Mit der Synthesis jedes neuen Begriffes in der Aggregation koordinierter Merkmale wächst die extensive oder ausgebreitete Deutlichkeit; so wie mit der weiteren Analysis der Begriffe in der Reihe subordinierter Merkmale die intensive oder tiefe Deutlichkeit. Diese letztere Art der Deutlichkeit, da sie notwendig zur Gründlichkeit und Bündigkeit der Erkenntnis dient, ist darum hauptsächlich Sache der Philosophie und wird insbeson-

A 85—87; H_1 386—387; H_2 59—60; R 229—230.

dere in metaphysischen Untersuchungen am höchsten getrieben.

3) Bejahende oder verneinende Merkmale. — Durch jene erkennen wir, was das Ding ist; durch diese, was es nicht ist.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrtümern abzuhalten. Daher sind sie unnötig da, wo es unmöglich ist, zu irren, und nur nötig und von Wichtigkeit in denjenigen Fällen, wo sie uns von einem wichtigen Irrtume abhalten, in den wir leicht geraten können. So sind z. B. in Ansehung des Begriffes von einem Wesen wie Gott die verneinenden Merkmale sehr nötig und wichtig.

Durch bejahende Merkmale wollen wir also etwas verstehen; durch verneinende — in die man alle Merkmale insgesamt verwandeln kann — nur nicht mißverstehen oder darin nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen.

4) Wichtige und fruchtbare oder leere und unwichtige Merkmale. —

Ein Merkmal ist wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntnisgrund von großen und zahlreichen Folgen ist; teils in Ansehung seines inneren Gebrauches, — des Gebrauches in der Ableitung — sofern es hinreichend ist, um dadurch sehr viel an der Sache selbst zu erkennen —; teils in Rücksicht auf seinen äußeren Gebrauch, — den Gebrauch in der Vergleichung — sofern es dazu dient, sowohl die Ähnlichkeit eines Dinges mit vielen anderen, als auch die Verschiedenheit desselben von vielen anderen zu erkennen.

Übrigens müssen wir hier die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktischen — der Nützlichkeit und Brauchbarkeit unterscheiden.

5) Zureichende und notwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale. —

Ein Merkmal ist zureichend, sofern es hinreicht, das Ding jederzeit von allen anderen zu unterscheiden; widrigenfalls ist es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde. — Die Hinlänglichkeit der Merkmale ist aber so gut wie ihre Wichtigkeit nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch eine Erkenntnis beabsichtigt werden.

A 87—89; H_1 387—388; H_2 60

Notwendige Merkmale sind endlich diejenigen, die jederzeit bei der vorgestellten Sache müssen anzutreffen sein. Dergleichen Merkmale heißen auch wesentliche und sind den außerwesentlichen und zufälligen entgegengesetzt, die von dem Begriffe des Dinges getrennt werden können.

Unter den notwendigen Merkmalen gibt es aber auch noch einen Unterschied. —

Einige derselben kommen dem Dinge zu als Gründe anderer Merkmale von einer und derselben Sache; andere dagegen nur als Folgen von anderen Merkmalen.

Die ersteren sind primitive und konstitutive Merkmale *(constitutiva, essentialia in sensu strictissimo)*; die anderen heißen Attribute *(consectaria, rationata)* und gehören zwar auch zum Wesen des Dinges, aber nur, sofern sie aus jenen wesentlichen Stücken desselben erst abgeleitet werden müssen, wie z. B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.

Die außerwesentlichen Merkmale sind auch wieder von zwiefacher Art; sie betreffen entweder innere Bestimmungen eines Dinges *(modi)* oder dessen äußere Verhältnisse *(relationes)*. So bezeichnet z. B. das Merkmal der Gelehrsamkeit eine innere Bestimmung des Menschen; Herr oder Knecht sein nur ein äußeres Verhältnis desselben.

Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Koordination oder der Subordination nach ist das Wesen *(complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium)*.

Bei dieser Erklärung müssen wir aber hier ganz und gar nicht an das Real- oder Naturwesen der Dinge denken, daß wir überall nicht einzusehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte der Erkenntnis, folglich auch von der Sache selbst abstrahiert, so kann in dieser Wissenschaft lediglich nur von dem logischen Wesen der Dinge die Rede sein. Und dieses können wir leicht einsehen. Denn dazu gehört weiter nichts, als die Erkenntnis aller der Prädikate, in Ansehung deren ein

A 89—90; H_1 388—389; H_2 61; R 231—232.

Objekt durch seinen Begriff bestimmt ist; anstatt daß zum Realwesen des Dinges *(esse rei)* die Erkenntnis derjenigen Prädikate erfordert wird, von denen alles, was zu seinem Dasein gehört, als Bestimmungsgründen, abhängt. — Wollen wir z. B. das logische Wesen des Körpers bestimmen, so haben wir gar nicht nötig, die Data hierzu in der Natur aufzusuchen; wir dürfen unsere Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als wesentliche Stücke *(constitutiva, rationes)* den Grundbegriff desselben ursprünglich konstituieren. Denn das logische Wesen ist ja selbst nichts anderes, als der erste Grundbegriff aller notwendigen Merkmale eines Dinges *(esse conceptus)*.

Die erste Stufe der Vollkommenheit unserer Erkenntnis der Qualität nach ist also die Klarheit derselben. Eine zweite Stufe oder ein höherer Grad der Klarheit ist die Deutlichkeit. Diese besteht in der Klarheit der Merkmale.

Wir müssen hier zuvörderst die logische Deutlichkeit überhaupt von der ästhetischen unterscheiden. — Die logische beruht auf der objektiven, die ästhetische auf der subjektiven Klarheit der Merkmale. Jene ist eine Klarheit durch Begriffe, diese eine Klarheit durch Anschauung. Die letztere Art der Deutlichkeit besteht also in einer bloßen Lebhaftigkeit und Verständlichkeit, d. h. in einer bloßen Klarheit durch Beispiele in concreto (denn verständlich kann vieles sein, was doch nicht deutlich ist, und umgekehrt kann vieles deutlich sein, was doch schwer zu verstehen ist, weil er bis auf entfernte Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anschauung nur durch eine lange Reihe möglich ist).

Die objektive Deutlichkeit verursacht öfters subjektive Dunkelheit und umgekehrt. Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachteil der ästhetischen möglich, und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch Beispiele und Gleichnisse, die nicht genau passen, sondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logischen Deutlichkeit schädlich. — Überdies sind auch Beispiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Teile zum Begriffe, sondern als Anschauungen

nur zum Gebrauche des Begriffes. Eine Deutlichkeit durch Beispiele — die bloße Verständlichkeit — ist daher von ganz anderer Art, als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale. — In der Verbindung beider, der ästhetischen oder populären mit der scholastischen oder logischen Deutlichkeit besteht die Helligkeit. Denn unter einem hellen Kopfe denkt man sich das Talent einer lichtvollen, der Fassungskraft des gemeinen Verstandes angemessenen Darstellung abstrakter und gründlicher Erkenntnisse.

Was nun hiernächst insbesondere die logische Deutlichkeit betrifft, so ist sie eine vollständige Deutlichkeit zu nennen, sofern alle Merkmale, die zusammengenommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen sind. — Ein vollständig oder komplett deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum sein, entweder in Ansehung der Totalität seiner koordinierten, oder in Rücksicht auf die Totalität seiner subordinierten Merkmale. In der totalen Klarheit der koordinierten Merkmale besteht die extensiv vollständige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffes, die auch die Ausführlichkeit heißt. Die totale Klarheit der subordinierten Merkmale macht die intensiv vollständige Deutlichkeit aus — die Profundität. —

Die erstere Art der logischen Deutlichkeit kann auch die äußere Vollständigkeit (*completudo externa*), so wie die andere, die innere Vollständigkeit (*completudo interna*) der Klarheit der Merkmale genannt werden. Die letztere läßt sich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkürlichen Begriffen, nicht aber von empirischen erlangen.

Die extensive Größe der Deutlichkeit, sofern sie nicht abundant ist, heißt Präzision (Abgemessenheit). Die Ausführlichkeit (*completudo*) und Abgemessenheit (*praecisio*) zusammen machen die Angemessenheit aus (*cognitionem, quae rem adaequat*); und in der intensiv-adäquaten Erkenntnis in der Profundität, verbunden mit der extensiv-adäquaten in der Ausführlichkeit und Präzision, besteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit einer Erkenntnis (*consummata cognitionis perfectio*).

A 92—93; H_1 390—391; H_2 62—63; R 233—234.

Da es, wie wir bemerkt haben, das Geschäft der Logik ist, klare Begriffe deutlich zu machen, so fragt es sich nun: auf welche Art sie dieselben deutlich mache? —

Die Logiker aus der Wolffschen Schule setzen alle Deutlichmachung der Erkenntnisse in die bloße Zergliederung derselben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analysis eines gegebenen Begriffes. Dadurch entsteht sie nur in Ansehung derjenigen Merkmale, die wir schon in dem Begriffe dachten, keineswegs aber in Rücksicht auf die Merkmale, die zum Begriffe erst hinzukommen, als Teile des ganzen möglichen Begriffes.

Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analysis, sondern durch Synthesis der Merkmale entspringt, ist die synthetische Deutlichkeit. Und es ist also ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: einen deutlichen Begriff machen und: einen Begriff deutlich machen.

Denn wenn ich einen deutlichen Begriff mache, so fange ich von den Teilen an und gehe von diesen zum Ganzen fort. Es sind hier noch keine Merkmale vorhanden; ich erhalte dieselben erst durch die Synthesis. Aus diesem synthetischen Verfahren geht also die synthetische Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was über denselben in der (reinen oder empirischen) Anschauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert. — Dieses synthetischen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient sich der Mathematiker und auch der Naturphilosoph. Denn alle Deutlichkeit der eigentlich mathematischen, so wie alle Erfahrungserkenntnis beruht auf einer solchen Erweiterung derselben durch Synthesis der Merkmale.

Wenn ich aber einen Begriff deutlich mache, so wächst durch diese bloße Zergliederung meine Erkenntnis ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieser bleibt derselbe; nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe schon lag, nur besser unterscheiden oder mit klarerem Bewußtsein erkennen lerne. So wie durch die bloße Illumination einer Charte zu ihr selbst nichts weiter hinzukommt, so wird auch durch die bloße Aufhellung eines gegebenen Begriffes vermittelst der

A 93—95; H_1 391—392; H_2 63—64; R 234—236.

Analysis seiner Merkmale dieser Begriff selbst nicht im mindesten vermehrt.

Zur Synthesis gehört die Deutlichmachung der Objekte, zur Analysis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Teilen, dort gehen die Teile dem Ganzen vorher. — Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. — Zuweilen verfährt man synthetisch, auch wenn der Begriff, den man auf diese Art deutlich machen will, schon gegeben ist. Dieses findet oft statt bei Erfahrungssätzen, wofern man mit den in einem gegebenen Begriffe schon gedachten Merkmalen noch nicht zufrieden ist.

Das analytische Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit sich die Logik allein beschäftigen kann, ist das erste und hauptsächlichste Erfordernis bei der Deutlichmachung unserer Erkenntnis. Denn je deutlicher unsere Erkenntnis von einer Sache ist, um so stärker und wirksamer kann sie auch sein. Nur muß die Analysis nicht so weit gehen, daß darüber der Gegenstand selbst am Ende verschwindet.

Wären wir uns alles dessen bewußt, was wir wissen, so müßten wir über die große Menge unserer Erkenntnisse erstaunen.

In Ansehung des objektiven Gehaltes unserer Erkenntnis überhaupt lassen sich folgende Grade denken, nach welchen dieselbe in dieser Rücksicht kann gesteigert werden:

Der erste Grad der Erkenntnis ist: sich etwas vorstellen;

Der zweite: sich mit Bewußtsein etwas vorstellen oder wahrnehmen (*percipere*);

Der dritte: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit anderen Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach;

Der vierte: mit Bewußtsein etwas kennen, d. h. erkennen (*cognoscere*). Die Tiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht.

Der fünfte: etwas verstehen (*intelligere*), d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder konzipieren. Dieses ist vom Begreifen sehr

▲ 95—97; H_1 392—393; H_2 64—65; R 236—237.

unterschieden. [1]Konzipieren kann man vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. ein *perpetuum mobile*, dessen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird.

Der sechste: etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen (*perspicere*). Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unsere Erkenntnisse werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir sie dem Gehalte nach vervollkommnen wollen.

Der siebente endlich: etwas begreifen (*comprehendere*), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist. — Denn alles unser Begreifen ist nur relativ, d. h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, schlechthin begreifen wir gar nichts. — Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonstriert, z. B. daß alle Linien im Zirkel proportional sind. Und doch begreift er nicht, wie es zugehe, daß eine so einfache Figur diese Eigenschaften habe. Das Feld des Verstehens oder des Verstandes ist daher überhaupt weit größer als das Feld des Begreifens oder der Vernunft.

IX.

D) Logische Vollkommenheit der Erkenntnis der Modalität nach. — Gewißheit. — Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. — Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wissen. — Überzeugung und Überredung. — Zurückhalten und Aufschieben eines Urteils. — Vorläufige Urteile. — Vorurteile, deren Quellen und Hauptarten.

Wahrheit ist objektive Eigenschaft der Erkenntnis; das Urteil, wodurch etwas als wahr vorgestellt wird, — die Beziehung auf einen Verstand und also auf ein besonderes Subjekt — ist subjektiv das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten ist überhaupt von zwiefacher Art: ein gewisses oder ein ungewisses. Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewißheit ist mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit verbunden; das ungewisse da-

A 97—98; H_1 393—394; H_2 65—66; R 237—238.

gegen oder die Ungewißheit mit dem Bewußtsein der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegenteiles. — Das letztere ist hinwiederum entweder sowohl subjektiv als objektiv unzureichend; oder zwar objektiv unzureichend, aber subjektiv zureichend. Jenes heißt Meinung, dieses muß Glaube genannt werden.

Es gibt hiernach drei Arten oder Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben und Wissen. — Das Meinen ist ein problematisches, das Glauben ein assertorisches und das Wissen ein apodiktisches Urteilen. Denn was ich bloß meine, das halte ich im Urteilen mit Bewußtsein nur für problematisch; was ich glaube, für assertorisch, aber nicht als objektiv, sondern nur als subjektiv notwendig (nur für mich geltend); was ich endlich weiß, für apodiktisch gewiß, d. i. für allgemein und objektiv notwendig (für alle geltend); gesetzt auch, daß der Gegenstand selbst, auf den sich dieses gewisse Fürwahrhalten bezieht, eine bloß empirische Wahrheit wäre. Denn diese Unterscheidung des Fürwahrhaltens nach den soeben genannten drei Modis betrifft nur die Urteilskraft in Ansehung der subjektiven Kriterien der Subsumtion eines Urteiles unter objektive Regeln.

So wäre z. B. unser Fürwahrhalten der Unsterblichkeit bloß problematisch, wofern wir nur so handeln, als ob wir unsterblich wären; assertorisch aber, sofern wir glauben, daß wir unsterblich sind; und apodiktisch endlich, sofern wir alle wüßten, daß es ein anderes Leben nach diesem gibt.

Zwischen Meinen, Glauben und Wissen findet demnach ein wesentlicher Unterschied statt, den wir hier noch genauer und ausführlicher auseinandersetzen wollen.

1) Meinen. — Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnisgrunde, der weder subjektiv noch objektiv hinreichend ist, kann als ein vorläufiges Urteilen *(sub conditione suspensiva ad interim)* angesehen werden, dessen man nicht leicht entbehren kann. Man muß erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als bloße Meinung zu halten. — Vom Meinen fangen wir größtenteils bei allem unserem Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit; eine

A 98—100; H_1 394—395; H_2 66—67; R 238—239.

Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; — wir *ahnen* ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewißheit erkennen.

Wo findet nun aber das bloße Meinen eigentlich statt? — In keinen Wissenschaften, welche Erkenntnisse a priori enthalten; also weder in der Mathematik, noch in der Metaphysik, noch in der Moral, sondern lediglich in *empirischen* Erkenntnissen, — in der Physik, der Psychologie u. dgl. Denn es ist an sich ungereimt, a priori *zu meinen*. Auch könnte in der Tat nichts lächerlicher sein, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen. Hier, so wie in der Metaphysik und Moral, gilt es: *entweder zu wissen oder nicht zu wissen*. — *Meinungssachen* können daher immer nur Gegenstände einer Erfahrungserkenntnis sein, die an sich zwar möglich, aber nur *für uns* unmöglich ist nach den empirischen Einschränkungen und Bedingungen unseres Erfahrungsvermögens und dem davon abhängenden Grade dieses Vermögens, den wir besitzen. So ist z. B. der *Äther* der neueren Physiker eine bloße Meinungssache. Denn von dieser, sowie von jeder Meinung überhaupt, welche sie auch immer sein möge, sehe ich ein, daß das Gegenteil doch vielleicht könne bewiesen werden. Mein Fürwahrhalten ist also hier objektiv sowohl als subjektiv unzureichend, obgleich es, an sich betrachtet, vollständig werden kann.

2) *Glauben*. Das Glauben oder das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objektiv unzureichend, aber subjektiv zureichend ist, bezieht sich auf Gegenstände, in Ansehung deren man nicht allein nichts wissen, sondern auch nichts meinen, ja auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorwenden, sondern bloß gewiß sein kann, daß es nicht widersprechend ist, sich dergleichen Gegenstände so zu denken, wie man sie sich denkt. Das übrige hierbei ist ein *freies* Fürwahrhalten, welches nur in praktischer a priori gegebener Absicht nötig ist, — also ein Fürwahrhalten dessen, was ich aus *moralischen* Gründen annehme, und zwar so, daß ich gewiß bin, das *Gegenteil* könne nie bewiesen werden.[1])

---

[1]) Das Glauben ist kein besonderer Erkenntnisquell. Es ist eine Art des mit Bewußtsein unvollständigen Fürwahrhaltens,

Sachen des Glaubens sind also I. keine Gegenstände der empirischen Erkenntnis. Der sogenannte histo-

---

und unterscheidet sich, wenn es, als auf besondere Art Objekte (die nur zum Glauben gehören) restringiert, betrachtet wird, vom Meinen nicht durch den Grad, sondern durch das Verhältnis, was es als Erkenntnis zum Handeln hat. So bedarf z. B. der Kaufmann, um einen Handel einzuschlagen, daß er nicht bloß meine, es werde dabei was zu gewinnen sein, sondern daß er's glaube, d. i. daß seine Meinung zur Unternehmung aufs Ungewisse zureichend sei. — Nun haben wir theoretische Erkenntnisse (vom Sinnlichen), darin wir es zur Gewißheit bringen können und in Ansehung alles dessen, was wir menschliche Erkenntnis nennen können, muß das letztere möglich sein. Eben solche gewisse Erkenntnisse, und zwar gänzlich a priori, haben wir in praktischen Gesetzen; allein diese gründen sich auf ein übersinnliches Prinzip (der Freiheit), und zwar in uns selbst, als ein Prinzip der praktischen Vernunft. Aber diese praktische Vernunft ist eine Kausalität in Ansehung eines gleichfalls übersinnlichen Objektes, des höchsten Gutes, welches in der Sinnenwelt durch unser Vermögen nicht möglich ist. Gleichwohl muß die Natur als Objekt unserer theoretischen Vernunft dazu zusammenstimmen; denn es soll in der Sinnenwelt die Folge oder Wirkung von dieser Idee angetroffen werden. — Wir sollen also handeln, um diesen Zweck wirklich zu machen.

Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer Kunstweisheit; und nun glauben wir: die Weltursache wirke auch mit moralischer Weisheit zum höchsten Gute. Dieses ist ein Fürwahrhalten, welches genug ist zum Handeln, d. i. ein Glaube. — Nun bedürfen wir diesen nicht zum Handeln nach moralischen Gesetzen, denn die werden durch praktische Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchsten Weisheit zum Objekte unseres moralischen Willens, worauf wir außer der bloßen Rechtmäßigkeit unserer Handlungen nicht umhin können, unsere Zwecke zu richten. Obgleich dieses objektiv keine notwendige Beziehung unserer Willkür wäre, so ist das höchste Gut doch subjektiv notwendig das Objekt eines guten (selbst menschlichen) Willens, und der Glaube an die Erreichbarkeit desselben wird dazu notwendig vorausgesetzt.

Zwischen der Erwerbung einer Erkenntnis durch Erfahrung (a posteriori) und durch die Vernunft (a priori) gibt es kein Mittleres. Aber zwischen der Erkenntnis eines Objektes und der bloßen Voraussetzung der Möglichkeit desselben gibt es ein Mittleres, nämlich einen empirischen oder einen Vernunftgrund, die letztere anzunehmen in Beziehung auf eine notwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objekte über diejenige, deren Erkenntnis uns möglich ist. Diese Notwendigkeit findet nur in

A 102—103; H_1 396—397; H_2 68—69; R 240—241.

rische Glaube kann daher eigentlich auch nicht Glaube genannt und als solcher dem Wissen entgegengesetzt

---

Ansehung dessen statt, da das Objekt als praktisch und durch Vernunft praktisch notwendig erkannt wird; denn zum Behufe der bloßen Frweiterung der theoretischen Erkenntnis etwas anzunehmen, ist jederzeit zufällig. — Diese praktisch notwendige Voraussetzung eines Objektes ist die der Möglichkeit des höchsten Gutes als Objektes der Willkür, mithin auch der Bedingung dieser Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit). Dieses ist eine subjektive Notwendigkeit, die Realität des Objektes um der notwendigen Willensbestimmung halber anzunehmen. Dies ist der *casus extraordinarius*, ohne welchen die praktische Vernunft sich nicht in Ansehung ihres notwendigen Zweckes erhalten kann, und es kommt ihr hier *favor necessitatis* zustatten in ihrem eigenen Urteile. — Sie kann kein Objekt logisch erwerben, sondern sich nur allein dem widersetzen, was sie im Gebrauche dieser Idee, die ihr praktisch angehört, hindert.

Dieser Glaube ist die Notwendigkeit, die objektive Realität eines Begriffes (vom höchsten Gute), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als a priori notwendigen Objektes der Willkür anzunehmen. — Wenn wir bloß auf Handlungen sehen, so haben wir diesen Glauben nicht nötig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitze des dadurch möglichen Zweckes erweitern: so müssen wir annehmen, daß dieser durchaus möglich sei. — Ich kann also nur sagen: ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genötigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen anderen durch Gründe nötigen (der Glaube ist frei).

Der Vernunftglaube kann also nie auf die theoretische Erkenntnis gehen; denn da ist das objektiv unzureichende Fürwahrhalten bloß Meinung. Er ist bloß eine Voraussetzung der Vernunft in subjektiver, aber absolut notwendiger praktischer Absicht. Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Objekt der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkür. Das Annehmen der Tunlichkeit dieses Objektes und also auch der Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke notwendiges Fürwahrhalten. —

Fides ist eigentlich Treue im *pacto* oder subjektives Zutrauen zueinander, daß einer dem anderen sein Versprechen halten werde, — Treue und Glauben. Das erste, wenn das *pactum* gemacht ist; das zweite, wenn man es schließen soll. —

Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gute aus der Tat das Promissum.

A 103—105; H_1 397 Anm. —398, Text —397; H_2 69; R 241—242.

werden, da er selbst ein Wissen sein kann. Das Fürwahrhalten auf ein Zeugnis ist weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterschieden.

II. Auch keine Objekte der Vernunfterkenntnis (Erkenntnis a priori), weder der theoretischen, z. B. in der Mathematik und Metaphysik, noch der praktischen in der Moral.

Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrtum hier teils nicht leicht möglich ist, teils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann sie auf diese Art doch nicht wissen. Philosophische Vernunftwahrheiten lassen sich aber auch nicht einmal glauben; sie müssen lediglich gewußt werden; denn Philosophie leidet in sich keine bloße Überredung. — Und was insbesondere die Gegenstände der praktischen Vernunfterkenntnis in der Moral, — die Rechte und Pflichten — betrifft, so kann in Ansehung dieser ebensowenig ein bloßes Glauben stattfinden. Man muß völlig gewiß sein: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sei. Aufs Ungewisse kann man in moralischen Dingen nichts wagen; nichts auf die Gefahr des Verstoßes gegen das Gesetz beschließen. So ist es z. B. für den Richter nicht genug, daß er bloß glaube, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muß es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos.

III. Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten notwendig frei, d. h. nicht durch objektive, von der Natur und dem Interesse des Subjektes unabhängige Gründe der Wahrheit bestimmt ist.

Das Glauben gibt daher auch wegen der bloß subjektiven Gründe keine Überzeugung, die sich mitteilen läßt und allgemeine Beistimmung gebietet, wie die Überzeugung, die aus dem Wissen kommt. Ich selbst kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines praktischen Glaubens gewiß sein und mein Glaube an die Wahrheit eines Satzes oder die Wirklichkeit eines Dinges ist das, was, in Beziehung auf mich, nur die Stelle

A 105—106; H_1 397—399; H_2 69—70; R 242—243.

einer Erkenntnis vertritt, ohne selbst eine Erkenntnis zu sein.

Moralisch ungläubig ist der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber vorauszusetzen moralisch notwendig ist. Dieser Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moralischem Interesse zugrunde. Je größer die moralische Gesinnung eines Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube sein an alles dasjenige, was er aus dem moralischen Interesse in praktisch notwendiger Absicht anzunehmen und vorauszusetzen sich genötigt fühlt.

3) Wissen. — Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnisgrunde, der sowohl objektiv als subjektiv zureichend ist, oder die Gewißheit ist entweder empirisch oder rational, je nachdem sie entweder auf Erfahrung — die eigene sowohl als die fremde mitgeteilte — oder auf Vernunft sich gründet. Diese Unterscheidung bezieht sich also auf die beiden Quellen, woraus unsere gesamte Erkenntnis geschöpft wird. die Erfahrung und die Vernunft.

Die rationale Gewißheit ist hinwiederum entweder mathematische oder philosophische Gewißheit. Jene ist intuitiv, diese diskursiv.

Die mathematische Gewißheit heißt auch Evidenz, weil eine intuitive Erkenntnis klarer ist als eine diskursive. Obgleich also beide, die mathematische und die philosophische Vernunfterkenntnis an sich gleich gewiß sind, so ist doch die Art der Gewißheit in beiden verschieden. —

Die empirische Gewißheit ist eine ursprüngliche *(originarie empirica)*, sofern ich von etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete *(derivative empirica)*, sofern ich durch fremde Erfahrung wovon gewiß werde. Diese letztere pflegt auch die historische Gewißheit genannt zu werden.

Die rationale Gewißheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewußtsein der Notwendigkeit, das mit ihr verbunden ist; — sie ist also eine apodiktische, die empirische dagegen nur eine assertorische Gewißheit. — Rational gewiß ist man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung a priori würde eingesehen haben. Unsere Erkenntnisse können daher

A 106—108; H_1 399—400; H_2 70—71; R 243—245.

Gegenstände der Erfahrung betreffen und die Gewißheit davon kann doch empirisch und rational zugleich sein, sofern wir nämlich einen empirisch gewissen Satz aus Prinzipien a priori erkennen.

Rationale Gewißheit können wir nicht von allem haben; aber da, wo wir sie haben können, müssen wir sie der empirischen vorziehen.

Alle Gewißheit ist entweder eine unvermittelte oder eine vermittelte, d. h. sie bedarf entweder eines Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig. — Wenn auch noch so vieles in unserer Erkenntnis nur mittelbar, d. h. nur durch einen Beweis gewiß ist, so muß es doch auch etwas Indemonstrables oder unmittelbar Gewisses geben und unsere gesamte Erkenntnis muß von unmittelbar gewissen Sätzen ausgehen.

Die Beweise, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewißheit einer Erkenntnis beruht, sind entweder direkte oder indirekte, d. h. apagogische Beweise. — Wenn ich eine Wahrheit aus ihren Gründen beweise, so führe ich einen direkten Beweis für dieselbe; und wenn ich von der Falschheit des Gegenteiles auf die Wahrheit eines Satzes schließe, einen apagogischen. Soll aber dieser letztere Gültigkeit haben, so müssen sich die Sätze kontradiktorisch oder diametraliter entgegengesetzt sein. Denn zwei einander bloß konträr entgegengesetzte Sätze (*contrarie opposita*) können beide falsch sein. Ein Beweis, welcher der Grund mathematischer Gewißheit ist, heißt Demonstration, und der der Grund philosophischer Gewißheit ist, ein akroamatischer Beweis. Die wesentlichen Stücke eines jeden Beweises überhaupt sind die Materie und die Form desselben, oder der Beweisgrund und die Konsequenz.

Vom Wissen kommt Wissenschaft her, worunter der Inbegriff einer Erkenntnis, als System, zu verstehen ist. Sie wird der gemeinen Erkenntnis entgegengesetzt, d. i. dem Inbegriffe einer Erkenntnis, als bloßem Aggregate. Das System beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Teilen vorangeht; bei der gemeinen Erkenntnis dagegen oder dem bloßen Aggregate von Erkenntnissen gehen die Teile dem Ganzen vorher. — Es gibt historische und Vernunftwissenschaften.

A 108—109; H_1 400—401; H_2 71—72; R 245—246.

In einer Wissenschaft wissen wir oft nur die Erkenntnisse, aber nicht die dadurch vorgestellten Sachen; also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsere Erkenntnis kein Wissen ist.

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und die Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Resultat ziehen: daß also alle unsere Überzeugung entweder logisch oder praktisch sei. — Nämlich wenn wir wissen, daß wir frei sind von allen subjektiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend ist, so sind wir überzeugt, und zwar logisch oder aus objektiven Gründen überzeugt; (das Objekt ist gewiß.)

Das komplette Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen, die in praktischer Beziehung so viel als objektive gelten, ist aber auch Überzeugung, nur nicht logische, sondern praktische (ich bin gewiß). Und diese praktische Überzeugung oder dieser moralische Vernunftglaube ist oft fester als alles Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht, weil es hierbei nicht auf objektive Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjektes ankommt.[1])

Der Überzeugung steht die Überredung entgegen; ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, von denen

---

[1]) Diese praktische Überzeugung ist also der moralische Vernunftglaube, der allein im eigentlichen Verstande ein Glaube genannt und als solcher dem Wissen und aller theoretischen oder logischen Überzeugung überhaupt entgegengesetzt werden muß, weil er nie zum Wissen sich erheben kann. Der sogenannte historische Glaube dagegen darf, wie schon bemerkt, nicht von dem Wissen unterschieden werden, da er, als eine Art des theoretischen oder logischen Fürwahrhaltens, selbst ein Wissen sein kann. Wir können mit derselben Gewißheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugnis anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei der ersteren Art des empirischen Wissens ist etwas Trügliches, aber auch bei der letzteren. —

Das historische oder mittelbare empirische Wissen beruht auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört: Authentizität (Tüchtigkeit) und Integrität.

A 109—111; H_1 401—402; H_2 72—73; R 246—247.

man nicht weiß, ob sie bloß subjektiv oder auch objektiv sind.

Die Überredung geht oft der Überzeugung vorher. Wir sind uns vieler Erkenntnisse nur so bewußt, daß wir nicht urteilen können, ob die Gründe unseres Fürwahrhaltens objektiv oder subjektiv sind. Wir müssen daher, um von der bloßen Überredung zur Überzeugung gelangen zu können, zuvörderst überlegen, d. h. sehen, zu welcher Erkenntniskraft eine Erkenntnis gehöre, und sodann untersuchen, d. i. prüfen, ob die Gründe in Ansehung des Objektes zureichend oder unzureichend sind. Bei vielen bleibt es bei der Überredung. Bei einigen kommt es zur Überlegung, bei wenigen zur Untersuchung. — Wer da weiß, was zur Gewißheit gehört, wird Überredung und Überzeugung nicht leicht verwechseln und sich also auch nicht leicht überreden lassen. — Es gibt einen Bestimmungsgrund zum Beifall, der aus objektiven und subjektiven Gründen zusammengesetzt ist, und diese vermischte Wirkung setzen die meisten Menschen nicht auseinander.

Obgleich jede Überredung der Form nach *(formaliter)* falsch ist, sofern nämlich hierbei eine ungewisse Erkenntnis gewiß zu sein scheint, so kann sie doch der Materie nach *(materialiter)* wahr sein. Und so unterscheidet sie sich denn auch von der Meinung, die eine ungewisse Erkenntnis ist, sofern sie für ungewiß gehalten wird.

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) läßt sich auf die Probe stellen durch wetten oder durch schwören. Zu dem ersten ist komparative, zum zweiten absolute Zulänglichkeit objektiver Gründe nötig, statt deren, wenn sie nicht vorhanden sind, dennoch ein schlechterdings subjektiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.

Man pflegt sich oft der Ausdrücke zu bedienen: seinem Urteil beipflichten; sein Urteil zurückhalten, aufschieben oder aufgeben. — Diese und ähnliche Redensarten scheinen anzudeuten, daß in unserem Urteilen etwas Willkürliches sei, indem wir etwas für wahr halten, weil wir es für wahr halten wollen. Es

A 111—113; H_1 402—403; H_2 73—74; R 247—248.

fragt sich demnach hier: ob das Wollen einen Einfluß auf unsere Urteile habe?

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluß auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt. Wenn es heißt: wir glauben gern, was wir wünschen, so bedeutet das nur unsere gutartigen Wünsche, z. B. die des Vaters von seinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluß auf unsere Überzeugung von dem, was wir wünschen, so würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen und sie sodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweise von Wahrheiten streiten, die seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind.

Sofern aber der Wille den Verstand entweder zur Nachforschung einer Wahrheit antreibt oder davon abhält, muß man ihm einen Einfluß auf den Gebrauch des Verstandes und mithin auch mittelbar auf die Überzeugung selbst zugestehen, da diese so sehr von dem Gebrauche des Verstandes abhängt.

Was aber insbesondere die Aufschiebung oder Zurückhaltung unseres Urteiles betrifft, so besteht dieselbe in dem Vorsatze, ein bloß vorläufiges Urteil nicht zu einem bestimmenden werden zu lassen. Ein vorläufiges Urteil ist ein solches, wodurch ich mir vorstelle, daß zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieselbe da sind, daß aber diese Gründe noch nicht zureichen zu einem bestimmenden oder definitiven Urteile, dadurch ich geradezu für die Wahrheit entscheide. Das vorläufige Urteilen ist also ein mit Bewußtsein bloß problematisches Urteilen.

Die Zurückhaltung des Urteiles kann in zwiefacher Absicht geschehen: entweder um die Gründe des bestimmenden Urteiles aufzusuchen; oder um niemals zu urteilen. Im ersteren Falle heißt die Aufschiebung des Urteiles eine kritische *(suspensio judicii indagatoria)*, im letzteren eine skeptische *(suspensio judicii sceptica)*. Denn der Skeptiker tut auf alles Urteilen Verzicht, der wahre Philosoph dagegen suspendiert bloß sein Urteil, wofern er noch nicht genugsame Gründe hat, etwas für wahr zu halten. —

Sein Urteil nach Maximen zu suspendieren, dazu wird eine geübte Urteilskraft erfordert, die sich nur bei

A 113—114; H_1 403—404; H_2 74—75; R 248—249.

zunehmendem Alter findet. Überhaupt ist die Zurückhaltung unseres Beifalles eine sehr schwere Sache, teils weil unser Verstand so begierig ist, durch Urteilen sich zu erweitern und mit Kenntnissen zu bereichern, teils weil unser Hang immer auf gewisse Sachen mehr gerichtet ist, als auf andere. — Wer aber seinen Beifall oft hat zurücknehmen müssen und dadurch klug und vorsichtig geworden ist, wird ihn nicht so schnell geben, aus Furcht, sein Urteil in der Folge wieder zurücknehmen zu müssen. Dieser Widerruf ist immer eine Kränkung und eine Ursache, auf alle anderen Kenntnisse ein Mißtrauen zu setzen.

Noch bemerken wir hier, daß es etwas anderes ist, sein Urteil *in dubio*, als, es *in suspenso* zu lassen. Bei diesem habe ich immer ein Interesse für die Sache; bei jenem aber ist es nicht immer meinem Zwecke und Interesse gemäß, zu entscheiden, ob die Sache wahr sei oder nicht.

Die vorläufigen Urteile sind sehr nötig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bei allem Meditieren und Untersuchen. Denn sie dienen dazu, den Verstand bei seinen Nachforschungen zu leiten und ihm hierzu verschiedene Mittel an die Hand zu geben.

Wenn wir über einen Gegenstand meditieren, müssen wir immer schon vorläufig urteilen und die Erkenntnis gleichsam schon wittern, die uns durch die Meditation zuteil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muß man sich immer einen vorläufigen Plan machen; sonst gehen die Gedanken bloß aufs Ungefähr. — Man kann sich daher unter vorläufigen Urteilen Maximen denken zur Untersuchung einer Sache. Auch Antizipationen könnte man sie nennen, weil man sein Urteil von einer Sache schon antizipiert, noch ehe man das bestimmende hat. — Derartige Urteile haben also ihren guten Nutzen, und es ließen sich sogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Objekt urteilen sollen.

Von den vorläufigen Urteilen müssen die Vorurteile unterschieden werden.

Vorurteile sind vorläufige Urteile, insofern sie als Grundsätze angenommen werden. — Ein jedes Vor-

A 114—116; H_1 404—405; H_2 75—76; R 249—250.

urteil ist als ein Prinzip irriger Urteile anzusehen und aus Vorurteilen entspringen nicht Vorurteile, sondern irrige Urteile. — Man muß daher die falsche Erkenntnis, die aus dem Vorurteile entspringt, von ihrer Quelle, dem Vorurteil selbst, unterscheiden. So ist z. B. die Bedeutung der Träume an sich selbst kein Vorurteil, sondern ein Irrtum, der aus der angenommenen allgemeinen Regel entspringt: was einigemal eintrifft, trifft immer ein oder ist immer für wahr zu halten. Und dieser Grundsatz, unter welchen die Bedeutung der Träume mit gehört, ist ein Vorurteil.

Zuweilen sind die Vorurteile wahre vorläufige Urteile, nur daß sie uns als Grundsätze oder als bestimmende Urteile gelten, ist unrecht. Die Ursache von dieser Täuschung ist darin zu suchen, daß subjektive Gründe fälschlich für objektive gehalten werden, aus Mangel an Überlegung, die allem Urteilen vorhergehen muß. Denn können wir auch manche Erkenntnisse, z. B. die unmittelbar gewissen Sätze, annehmen, ohne sie zu untersuchen, d. h. ohne die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen; so können und dürfen wir doch über nichts urteilen, ohne zu überlegen, d. h. ohne eine Erkenntnis mit der Erkenntniskraft, woraus sie entspringen soll (der Sinnlichkeit oder dem Verstande), zu vergleichen. Nehmen wir nun ohne diese Überlegung, die auch da nötig ist, wo keine Untersuchung stattfindet, Urteile an, so entstehen daraus Vorurteile, oder Prinzipien zu urteilen aus subjektiven Ursachen, die fälschlich für objektive Gründe gehalten werden.

Die Hauptquellen der Vorurteile sind: Nachahmung, Gewohnheit und Neigung.

Die Nachahmung hat einen allgemeinen Einfluß auf unsere Urteile; denn es ist ein starker Grund, das für wahr zu halten, was andere dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurteil: was alle Welt tut, ist recht. — Was die Vorurteile betrifft, die aus der Gewohnheit entsprungen sind, so können sie nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden, indem der Verstand, durch Gegengründe nach und nach im Urteilen aufgehalten und verzögert, dadurch allmählich zu einer entgegengesetzten Denkart gebracht wird. Ist aber ein Vorurteil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entstanden, so ist

A 116—117; H_1 405—406; H_2 76—77; R 250—251.

der Mensch, der es besitzt, davon schwerlich zu heilen. — Ein Vorurteil aus Nachahmung kann man auch den Hang zum passiven Gebrauche der Vernunft nennen, oder zum Mechanismus der Vernunft, statt der Spontaneität derselben unter Gesetzen.

Vernunft ist zwar ein tätiges Prinzip, das nichts von bloßer Autorität anderer, auch nicht einmal, wenn es ihren reinen Gebrauch gilt, von der Erfahrung entlehnen soll. Aber die Trägheit sehr vieler Menschen macht, daß sie lieber in anderer Fußtapfen treten, als ihre eigenen Verstandeskräfte anstrengen. Dergleichen Menschen können immer nur Kopien von anderen werden; und wären alle von der Art, so würde die Welt ewig auf einer und derselben Stelle bleiben. Es ist daher höchst nötig und wichtig, die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geschieht, zum bloßen Nachahmen anzuhalten.

Es gibt so manche Dinge, die dazu beitragen, uns die Maxime der Nachahmung anzugewöhnen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurteilen zu machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören

1) Formeln. — Dieses sind Regeln, deren Ausdruck zum Muster der Nachahmung dient. Sie sind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen, und der erleuchtetste Kopf sucht daher dergleichen zu erfinden.

2) Sprüche, deren Ausdruck eine große Abgemessenheit eines prägnanten Sinnes hat, so daß es scheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfassen. — Dergleichen Aussprüche (*dicta*), die immer von anderen entlehnt werden müssen, denen man eine gewisse Unfehlbarkeit zutraut, dienen um dieser Autorität willen zur Regel und zum Gesetz. Die Aussprüche der Bibel heißen Sprüche κατ' ἐξοχήν.

3) Sentenzen, d. i. Sätze, die sich empfehlen und ihr Ansehen oft Jahrhunderte hindurch erhalten, als Produkte einer reinen Urteilskraft durch den Nachdruck der Gedanken, die darin liegen.

4) *Canones*. — Dieses sind allgemeine Lehrsprüche, die den Wissenschaften zur Grundlage dienen und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann sie

noch auf eine sententiöse Art ausdrücken, damit sie desto mehr gefallen.

5) Sprichwörter (*proverbia*). — Dieses sind populäre Regeln des gemeinen Verstandes oder Ausdrücke zur Bezeichnung der populären Urteile desselben. — Da dergleichen bloß provinziale Sätze nur dem gemeinen Pöbel zu Sentenzen und Kanonen dienen, so sind sie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen.

Aus den vorhin angegebenen drei allgemeinen Quellen der Vorurteile und insbesondere aus der Nachahmung entspringen nun so manche besondere Vorurteile, unter denen wir folgende, als die gewöhnlichsten, hier berühren wollen.

1) Vorurteile des Ansehens. — Zu diesen ist zu rechnen:

a) das Vorurteil des Ansehens der Person. — Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugnissen beruhen, unsere Erkenntnis auf das Ansehen anderer Personen bauen, so machen wir uns dadurch keiner Vorurteile schuldig; denn in Sachen dieser Art muß, da wir nicht alles selbst erfahren und mit unserem eigenen Verstande umfassen können, das Ansehen der Person die Grundlage unserer Urteile sein. — Wenn wir aber das Ansehen anderer zum Grunde unseres Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunfterkenntnisse machen, so nehmen wir diese Erkenntnisse auf bloßes Vorurteil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; hier ist nicht die Frage: wer hat es gesagt, sondern was hat er gesagt? Es liegt nichts daran, ob eine Erkenntnis von edler Herkunft ist, aber dennoch ist der Hang zum Ansehen großer Männer sehr gemein, teils wegen der Eingeschränktheit eigener Einsicht, teils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als groß beschrieben wird. Hierzu kommt noch, daß das Ansehen der Person dazu dient, unserer Eitelkeit auf eine indirekte Weise zu schmeicheln. So wie nämlich die Untertanen eines mächtigen Despoten stolz darauf sind, daß sie nur alle gleich von ihm behandelt werden, indem der Geringste mit dem Vornehmsten insofern sich gleich

A 119—121; H_1 407—408; H_2 78—; R 252—254.

dünken kann, als sie beide gegen die unumschränkte Macht ihres Beherrschers nichts sind; so beurteilen sich auch die Verehrer eines großen Mannes als gleich, sofern die Vorzüge, die sie untereinander selbst haben mögen, gegen die Verdienste des großen Mannes betrachtet, für unbedeutend zu achten sind. — Die hochgepriesenen großen Männer tun daher dem Hange zum Vorurteile des Ansehens der Person aus mehr als einem Grunde keinen geringen Vorschub.

b) Das Vorurteil des Ansehens der Menge. — Zu diesem Vorurteile ist hauptsächlich der Pöbel geneigt. Denn da er die Verdienste, die Fähigkeiten und Kenntnisse der Person nicht zu beurteilen vermag, so hält er sich lieber an das Urteil der Menge, unter der Voraussetzung, daß das, was alle sagen, wohl wahr sein müsse. Indessen bezieht sich dieses Vorurteil bei ihm nur auf historische Dinge; in Religionssachen, bei denen er selbst interessiert ist, verläßt er sich auf das Urteil der Gelehrten.

Es ist überhaupt merkwürdig, daß der Unwissende ein Vorurteil für die Gelehrsamkeit hat und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurteil für den gemeinen Verstand. —

Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wissenschaften schon ziemlich durchlaufen hat, alle seine Bemühungen nicht die gehörige Genugtuung verschaffen, so bekommt er zuletzt ein Mißtrauen gegen die Gelehrsamkeit, insbesondere in Ansehung solcher Spekulationen, wo die Begriffe nicht sinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente schwankend sind, wie z. B. in der Metaphysik. Da er aber doch glaubt, der Schlüssel zur Gewißheit über gewisse Gegenstände müsse irgendwo zu finden sein, so sucht er ihn nun beim gemeinen Verstande, nachdem er ihn so lange vergebens auf dem Wege des wissenschaftlichen Nachforschens gesucht hatte.

Allein diese Hoffnung ist sehr trüglich; denn wenn das kultivierte Vernunftvermögen in Absicht auf die Erkenntnis gewisser Dinge nichts ausrichten kann, so wird es das unkultivierte sicherlich ebensowenig. In der Metaphysik ist die Berufung auf die Aussprüche des gemeinen Verstandes überall ganz unzulässig, weil

A 121—122; H_1 408—409; H_2 78—79; R 254—255.

hier kein Fall in concreto kann dargestellt werden. Mit der Moral hat es aber freilich eine andere Bewandtnis. Nicht nur können in der Moral alle Regeln in concreto gegeben werden, sondern die praktische Vernunft offenbart sich auch überhaupt klarer und richtiger durch das Organ des gemeinen, als durch das des spekulativen Verstandesgebrauches. Daher der gemeine Verstand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urteilt, als der spekulative.

c) Das Vorurteil des Ansehens des Zeitalters. — Hier ist das Vorurteil des Altertumes eines der bedeutendsten. — Wir haben zwar allerdings Grund, vom Altertum günstig zu urteilen; aber das ist nur ein Grund zu einer gemäßigten Achtung, deren Grenzen wir nur zu oft dadurch überschreiten, daß wir die Alten zu Schatzmeistern der Erkenntnisse und Wissenschaften machen, den relativen Wert ihrer Schriften zu einem absoluten erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. — Die Alten so übermäßig schätzen, heißt: den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talentes vernachlässigen. — Auch würden wir uns sehr irren, wenn wir glaubten, daß alle aus dem Altertume so klassisch geschrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen sind. Da nämlich die Zeit alles sichtet und nur das sich erhält, was einen inneren Wert hat, so dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, daß wir nur die besten Schriften der Alten besitzen.

Es gibt mehrere Ursachen, durch die das Vorurteil des Altertumes erzeugt und unterhalten wird. — Wenn etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, so verwundert man sich anfangs darüber, und diese Verwunderung geht sodann oft in Bewunderung über. Dieses ist der Fall mit den Alten, wenn man bei ihnen etwas findet, was man, in Rücksicht auf die Zeitumstände, unter welchen sie lebten, nicht suchte. Eine andere Ursache liegt in dem Umstande, daß die Kenntnis von den Alten und dem Altertume eine Gelehrsamkeit und Belesenheit beweist, die sich immer Achtung erwirbt, so gemein und unbedeutend die Sachen an sich selbst sein

A 122—124; H_1 409—410; H_2 79—80; R 255—256.

mögen, die man aus dem Studium der Alten geschöpft hat. — Eine dritte Ursache ist die Dankbarkeit, die wir den Alten dafür schuldig sind, daß sie uns die Bahn zu vielen Kenntnissen gebrochen. Es scheint billig zu sein, ihnen dafür eine besondere Hochschätzung zu beweisen, deren Maß wir aber oft überschreiten. — Eine vierte Ursache ist endlich zu suchen in einem gewissen Neide gegen die Zeitgenossen. Wer es mit den Neueren nicht aufnehmen kann, preiset auf Unkosten derselben die Alten hoch, damit sich die Neueren nicht über ihn erheben können. —

Das entgegengesetzte von diesem ist das Vorurteil der Neuigkeit. — Zuweilen fiel das Ansehen des Altertumes und das Vorurteil zu Gunsten desselben; insbesondere im Anfange dieses Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle sich auf die Seite der Neueren schlug. — Bei Erkenntnissen, die einer Erweiterung fähig sind, ist es sehr natürlich, daß wir in die Neueren mehr Zutrauen setzen, als in die Alten. Aber dieses Urteil hat auch nur Grund als ein bloßes vorläufiges Urteil. Machen wir es zu einem bestimmenden, so wird es Vorurteil.

2) Vorurteile aus Eigenliebe oder logischem Egoismus, nach welchem man die Übereinstimmung des eigenen Urteiles mit den Urteilen anderer für ein entbehrliches Kriterium der Wahrheit hält. — Sie sind den Vorurteilen des Ansehens entgegengesetzt, da sie sich in einer gewissen Vorliebe für das äußern, was ein Produkt des eigenen Verstandes ist, z. B. des eigenen Lehrgebäudes.

Ob es gut und ratsam sei, Vorurteile stehen zu lassen oder sie wohl gar zu begünstigen? — Es ist zum Erstaunen, daß in unserem Zeitalter dergleichen Fragen, besonders die wegen Begünstigung der Vorurteile, noch können aufgegeben werden. Jemands Vorurteile begünstigen heißt ebensoviel, als jemand in guter Absicht betrügen. — Vorurteile unangetastet lassen, ginge noch an; denn wer kann sich damit beschäftigen, eines jeden Vorurteile aufzudecken und wegzuschaffen? Ob es aber

A 124—125; H_1 410—411; H_2 80—81; R 256—257.

nicht ratsam sein sollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten — das ist doch eine andere Frage. Alte und eingewurzelte Vorurteile sind freilich schwer zu bekämpfen, weil sie sich selbst verantworten und gleichsam ihre eigenen Richter sind. Auch sucht man das Stehenlassen der Vorurteile damit zu entschuldigen, daß aus ihrer Ausrottung Nachteile entstehen würden. Aber man lasse diese Nachteile nur immer zu; — in der Folge werden sie desto mehr Gutes bringen.

X.

Wahrscheinlichkeit. — Erklärung des Wahrscheinlichen. — Unterschied der Wahrscheinlichkeit von der Scheinbarkeit. — Mathematische und philosophische Wahrscheinlichkeit. — Zweifel, subjektiver und objektiver. — Skeptische, dogmatische und kritische Denkart oder Methode des Philosophierens. — Hypothesen.

Zur Lehre von der Gewißheit unserer Erkenntnis gehört auch die Lehre von der Erkenntnis des Wahrscheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewißheit anzusehen ist. —

Unter Wahrscheinlichkeit ist ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verstehen, die aber zu den zureichenden ein größeres Verhältnis haben, als die Gründe des Gegenteiles. — Durch diese Erklärung unterscheiden wir die Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*) von der bloßen Scheinbarkeit (*verisimilitudo*); einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, insofern dieselben größer sind, als die Gründe des Gegenteiles.

Der Grund des Fürwahrhaltens kann nämlich entweder objektiv oder subjektiv größer sein, als der des Gegenteiles. Welches von beiden er sei, das kann man nur dadurch ausfindig machen, daß man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht; denn alsdann sind die Gründe des Fürwahrhaltens größer, als die Gründe des Gegenteiles sein können. — Bei der Wahr-

A 125—127; H_1 411—412; H_2 81—82; R 257—258.

scheinlichkeit ist also der Grund des Fürwahrhaltens objektiv gültig, bei der bloßen Scheinbarkeit dagegen nur subjektiv gültig. — Die Scheinbarkeit ist bloß Größe der Überredung, die Wahrscheinlichkeit ist eine Annäherung zur Gewißheit. — Bei der Wahrscheinlichkeit muß immer ein Maßstab da sein, wonach ich sie schätzen kann. Dieser Maßstab ist die Gewißheit. Denn indem ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden vergleichen soll, muß ich wissen, wie viel zur Gewißheit gehört. — Ein solcher Maßstab fällt aber bei der bloßen Scheinbarkeit weg, da ich hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, sondern nur mit den Gründen des Gegenteiles vergleiche.

Die Momente der Wahrscheinlichkeit können entweder gleichartig oder ungleichartig sein. Sind sie gleichartig, wie in der mathematischen Erkenntnis, so müssen sie numeriert werden; sind sie ungleichartig, wie in der philosophischen Erkenntnis, so müssen sie ponderiert, d. i. nach der Wirkung geschätzt werden; diese aber nach der Überwältigung der Hindernisse im Gemüte. Letztere geben kein Verhältnis zur Gewißheit, sondern nur einer Scheinbarkeit zur anderen. — Hieraus folgt: daß nur der Mathematiker das Verhältnis unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde bestimmen kann; der Philosoph muß sich mit der Scheinbarkeit, einem bloß subjektiv und praktisch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen. Denn in der philosophischen Erkenntnis läßt sich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Wahrscheinlichkeit nicht schätzen; — die Gewichte sind hier, sozusagen, nicht alle gestempelt. Von der mathematischen Wahrscheinlichkeit kann man daher auch eigentlich nur sagen: daß sie mehr, als die Hälfte der Gewißheit sei. —

Man hat viel von einer Logik der Wahrscheinlichkeit (*logica probabilium*) geredet. Allein diese ist nicht möglich; denn wenn sich das Verhältnis der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematisch erwägen läßt, so helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeinen Regeln der Wahrscheinlichkeit geben, außer daß der Irrtum nicht auf einerlei Seite treffen werde, sondern ein Grund der Einstimmung sein müsse im Objekte; ingleichen: daß wenn von zwei entgegengesetzten

A 127—128; H_1 412—413; H_2 82—83; R 258—259.

Seiten in gleicher Menge und in gleichem Grade geirrt wird, im Mittel die Wahrheit sei.

Zweifel ist ein Gegengrund oder ein bloßes Hindernis des Fürwahrhaltens, das entweder subjektiv oder objektiv betrachtet werden kann. — Subjektiv nämlich wird Zweifel bisweilen genommen als ein Zustand eines unentschlossenen Gemütes, und objektiv als die Erkenntnis der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. In der letzteren Rücksicht heißt er ein Einwurf, das ist: ein objektiver Grund, eine für wahr gehaltene Erkenntnis für falsch zu halten.

Ein bloß subjektiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens ist ein Skrupel. — Beim Skrupel weiß man nicht, ob das Hindernis des Fürwahrhaltens objektiv oder nur subjektiv, z. B. nur in der Neigung, der Gewohnheit u. dgl. m. begründet sei. Man zweifelt, ohne sich über den Grund des Zweifelns deutlich und bestimmt erklären und ohne einsehen zu können, ob dieser Grund im Objekte selbst oder nur im Subjekte liege. — Sollen nun solche Skrupel hinweggenommen werden können, so müssen sie zur Deutlichkeit und Bestimmtheit eines Einwurfes erhoben werden. Denn durch Einwürfe wird die Gewißheit zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gebracht, und keiner kann von einer Sache gewiß sein, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden, wodurch bestimmt werden kann, wie weit man noch von der Gewißheit entfernt, oder wie nahe man derselben sei. — Auch ist es nicht genug, daß ein jeder Zweifel bloß beantwortet werde — man muß ihn auch auflösen, das heißt: begreiflich machen, wie der Skrupel entstanden ist. Geschieht dieses nicht, so wird der Zweifel nur abgewiesen, aber nicht aufgehoben — der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. — In vielen Fällen können wir freilich nicht wissen, ob das Hindernis des Fürwahrhaltens in uns nur subjektive oder objektive Gründe habe und also den Skrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheines, da wir unsere Erkenntnisse nicht immer mit dem Objekte, sondern oft nur untereinander selbst vergleichen können. Es ist daher Bescheidenheit, seine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen.

A 128—130; H_1 413—414; H_2 83—84; R 259—261.

Es gibt einen Grundsatz des Zweifelns, der in der Maxime besteht, Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, daß man sie ungewiß macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewißheit zu gelangen. Diese Methode des Philosophierens ist die skeptische Denkart oder der Skeptizismus. Sie ist der dogmatischen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengesetzt, der ein blindes Vertrauen ist auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich a priori durch bloße Begriffe zu erweitern, bloß um des scheinbaren Gelingens derselben.

Beide Methoden sind, wenn sie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es gibt viele Kenntnisse, in Ansehung deren wir nicht dogmatisch verfahren können, — und von der anderen Seite vertilgt der Skeptizismus, indem er auf alle behauptende Erkenntnis Verzicht tut, alle unsere Bemühungen zum Besitze einer Erkenntnis des Gewissen zu gelangen.

So schädlich nun aber auch dieser Skeptizismus ist, so nützlich und zweckmäßig ist doch die skeptische Methode, wofern man darunter nichts weiter, als nur die Art versteht, etwas als ungewiß zu behandeln und auf die höchste Ungewißheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. Diese Methode ist also eigentlich eine bloße Suspension des Urteilens. Sie ist dem kritischen Verfahren sehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philosophierens zu verstehen ist, nach welcher man die Quellen seiner Behauptungen oder Einwürfe untersucht und die Gründe, worauf dieselben beruhen — eine Methode, welche Hoffnung gibt, zur Gewißheit zu gelangen.

In der Mathematik und Physik findet der Skeptizismus nicht statt. Nur diejenige Erkenntnis hat ihn veranlassen können, die weder mathematisch, noch empirisch ist — die rein philosophische. — Der absolute Skeptizismus gibt alles für Schein aus. Er unterscheidet also Schein von Wahrheit und muß mithin doch ein Merkmal des Unterschiedes haben, folglich eine Erkenntnis der Wahrheit voraussetzen, wodurch er sich selbst widerspricht.

A 180—181; H_1 414—415; H_2 84; R 261—262.

Wir bemerkten oben von der Wahrscheinlichkeit, daß sie eine bloße Annäherung zur Gewißheit sei. — Dieses ist nun insbesondere auch der Fall mit den Hypothesen, durch die wir nie zu einer apodiktischen Gewißheit, sondern immer nur zu einem bald größeren, bald geringeren Grade der Wahrscheinlichkeit in unserer Erkenntnis gelangen können.

Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urteiles von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen, oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grund.

Alles Fürwahrhalten in Hypothesen gründet sich demnach darauf, daß die Voraussetzung, als Grund, hinreichend ist, andere Erkenntnisse, als Folgen, daraus zu erklären. Denn wir schließen hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes. — Da aber diese Schlußart, wie oben bereits bemerkt worden, nur dann ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit gibt und zu einer apodiktischen Gewißheit führen kann, wenn alle möglichen Folgen eines angenommenen Grundes wahr sind, so erhellt hieraus, daß, da wir nie alle möglichen Folgen bestimmen können, Hypothesen immer Hypothesen bleiben, das heißt: Voraussetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können. — Dessenungeachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese doch wachsen und zu einem Analogon der Gewißheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen. Denn in einem solchen Falle ist kein Grund da, warum wir nicht annehmen sollten, daß sich daraus alle möglichen Folgen werden erklären lassen. Wir ergeben uns also in diesem Falle der Hypothese, als wäre sie völlig gewiß, obgleich sie es nur durch Induktion ist.

Und etwas muß doch auch in jeder Hypothese apodiktisch gewiß sein, nämlich

1. die Möglichkeit der Voraussetzung selbst. — Wenn wir z. B. zur Erklärung der Erdbeben und Vulkane ein unterirdisches Feuer annehmen, so muß ein solches Feuer doch möglich sein, wenn auch eben nicht als ein

A 131—133; H_1 415—416; H_2 84—85; R 262—263.

flammender, doch als ein hitziger Körper. — Aber zum Behufe gewisser anderer Erscheinungen die Erde zu einem Tiere zu machen, in welchem die Zirkulation der inneren Säfte die Wärme bewirke, heißt eine blose Erdichtung und keine Hypothese aufstellen. Denn Wirklichkeiten lassen sich wohl erdichten, nicht aber Möglichkeiten; diese müssen gewiß sein.

2) Die Konsequenz. — Aus dem angenommenen Grunde müssen die Folgen richtig herfließen, sonst wird aus der Hypothese eine bloße Chimäre.

3) Die Einheit. — Es ist ein wesentliches Erfordernis einer Hypothese, daß sie nur eine sei und keiner Hilfshypothesen zu ihrer Unterstützung bedürfe. — Müssen wir bei einer Hypothese schon mehrere andere zuhilfe nehmen, so verliert sie dadurch sehr viel von ihrer Wahrscheinlichkeit. Denn je mehr Folgen aus einer Hypothese sich ableiten lassen, um so wahrscheinlicher ist sie; je weniger, desto unwahrscheinlicher. So reichte z. B. die Hypothese des Tycho de Brahe zur Erklärung vieler Erscheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypothesen an. — Hier ist nun schon zu erraten, daß die angenommene Hypothese der echte Grund nicht sein könne. Dagegen ist das Kopernikanische System eine Hypothese, aus der sich alles, was daraus erklärt werden soll, so weit es uns bis jetzt vorgekommen ist, erklären läßt. Wir brauchen hier keine Hilfshypothesen *(hypotheses subsidiarias)*.

Es gibt Wissenschaften, die keine Hypothesen erlauben, wie z. B. die Mathematik und Metaphysik. Aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich.

Anhang.

Von dem Unterschiede der theoretischen und der praktischen Erkenntnis.

Eine Erkenntnis wird praktisch genannt im Gegensatze zu der theoretischen, aber auch im Gegensatze zu der spekulativen Erkenntnis.

A 133—134; H_1 416—417; H_2 85—86; R 263—264.

Praktische Erkenntnisse sind nämlich entweder
1) Imperative und insofern den theoretischen Erkenntnissen engegengesetzt; oder sie enthalten
2) die Gründe zu möglichen Imperativen und werden insofern den spekusativen Erkenntnissen entgegengesetzt.

Unter einem Imperativ überhaupt ist jeder Satz zu verstehen, der eine möglich freie Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll. — Eine jede Erkenntnis also, die Imperative enthält, ist praktisch, und zwar im Gegensatze zu der theoretischen Erkenntnis praktisch zu nennen. Denn theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht, was sein soll, sondern was ist; — also kein Handeln, sondern ein Sein zu ihrem Objekte haben.

Setzen wir dagegen praktische Erkenntnisse den spekulativen entgegen, so können sie auch theoretisch sein, wofern aus ihnen nur Imperative können abgeleitet werden. Sie sind alsdann, in dieser Rücksicht betrachtet, dem Gehalte nach *(in potentia)* oder objektiv praktisch. — Unter spekulativen Erkenntnissen nämlich verstehen wir solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher bloß spekulativen Sätze gibt es z. B. in der Theologie in Menge. — Dergleichen spekulative Erkenntnisse sind also immer theoretisch; aber nicht umgekehrt ist jede theoretische Erkenntnis spekulativ; sie kann, in einer anderen Rücksicht betrachtet, auch zugleich praktisch sein.

Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus; und in dieser Tendenz alles Theoretischen und aller Spekulation in Ansehung ihres Gebrauches besteht der praktische Wert unserer Erkenntnis. Dieser Wert ist aber nur alsdann ein unbedingter, wenn der Zweck, worauf der praktische Gebrauch der Erkenntnis gerichtet ist, ein unbedingter Zweck ist. — Der einige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unserer Erkenntnis zuletzt sich beziehen muß, ist die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das schlechthin oder absolut Praktische nennen. Und

A 134—136; H_1 417—418; H_2 86—87; R 264—265.

derjenige Teil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, würde demnach praktische Philosophie κατ' ἐξοχήν heißen müssen, obgleich jede andere philosophische Wissenschaft immer auch ihren praktischen Teil haben, d. h. von den aufgestellten Theorien eine Anweisung zum praktischen Gebrauche derselben für die Realisierung gewisser Zwecke enthalten kann.

A 136; H_1 418; H_2 87: R 265.

I.

Allgemeine Elementarlehre.

Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

§ 1.

Begriff überhaupt und dessen Unterschied von der Anschauung.

Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogenen Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. — Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung *(repraesentatio singularis)*, der Begriff eine allgemeine *(repraesentatio per notas communes)* oder reflektierte Vorstellung *(repraesentatio discursiva)*.

Die Erkenntnis durch Begriffe heißt das Denken *(cognitio discursiva)*.

Anmerk. 1. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann.

2. Es ist eine bloße Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden; — ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Einteilung der Begriffe in allgemeine, besondere und einzelne gründet. Nicht die Begriffe selbst, — nur ihr Gebrauch kann so eingeteilt werden.

A 137—140; H_1 419; H_2 88; R 266—269.

§ 2.
Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe ist Materie und Form zu unterscheiden. — Die Materie der Begriffe ist der Gegenstand, die Form derselben die Allgemeinheit.

§ 3.
Empirischer und reiner Begriff.

Der Begriff ist entweder ein empirischer oder ein reiner Begriff *(vel empiricus vel intellectualis)*. — Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt.

Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden.

Anmerk. 1. Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand bloß die Form der Allgemeinheit. — Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach, geschöpft sind. — Ob es aber reine Verstandesbegriffe *(conceptus puri)* gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muß die Metaphysik untersuchen.

2. Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenstände führen, weil diese alle in einer möglichen Erfahrung enthalten sein müssen. Aber sie dienen doch dazu, durch Vernunft, in Ansehung der Erfahrung und des Gebrauches der Regeln derselben in der größten Vollkommenheit, den Verstand zu leiten oder auch zu zeigen, daß nicht alle möglichen Dinge Gegenstände der Erfahrung seien, und daß die Prinzipien der Möglichkeit der letzteren nicht von Dingen an sich selbst, auch nicht von Objekten der Erfahrung, als Dingen an sich selbst, gelten.

A 140—141; H_1 420; H_2 89; R 270—271.

Die Idee enthält das Urbild des Gebrauches des Verstandes, z. B. die Idee vom Weltganzen, welche notwendig sein muß, nicht als konstitutives Prinzip zum empirischen Verstandesgebrauche, sondern nur als regulatives Prinzip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unseres empirischen Verstandesgebrauches. Sie ist also als ein notwendiger Grundbegriff anzusehen, um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objektiv zu vollenden oder als unbegrenzt anzusehen. — Auch läßt sich die Idee nicht durch Zusammensetzung erhalten; denn das Ganze ist hier eher als der Teil. Indessen gibt es doch Ideen, zu denen eine Annäherung stattfindet. Dieses ist der Fall mit den mathematischen, oder den Ideen der mathematischen Erzeugung eines Ganzen, die sich wesentlich von den dynamischen unterscheiden, welche allen konkreten Begriffen gänzlich heterogen sind, weil das Ganze nicht der Größe (wie bei den mathematischen), sondern der Art nach von den konkreten Begriffen verschieden ist. —

Man kann keiner theoretischen Idee objektive Realität verschaffen oder dieselbe beweisen, als nur der Idee von der Freiheit; und zwar weil diese die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, dessen Realität ein Axiom ist. — Die Realität der Idee von Gott kann nur durch diese und also nur in praktischer Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, — also nur für diese Absicht bewiesen werden.

In allen Wissenschaften, vornehmlich denen der Vernunft, ist die Idee der Wisssenschaft der allgemeine Abriß oder Umriß derselben; also der Umfang aller Kenntnisse, die zu ihr gehören. Eine solche Idee des Ganzen, — das erste, worauf man bei einer Wissenschaft zu sehen und was man zu suchen hat, ist architektonisch, wie z. B. die Idee der Rechtswissenschaft.

Die Idee der Menschheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meisten Menschen. — Viele Menschen haben

keine Idee von dem, was sie wollen, daher verfahren sie nach Instinkt und Autorität.

§ 4.

Gegebene (a priori oder a posteriori) und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe sind der Materie nach entweder gegebene *(conceptus dati)* oder gemachte Begriffe *(conceptus factitii)*. — Die ersteren sind entweder a priori oder a posteriori gegeben.

Alle empirisch oder a posteriori gegebenen Begriffe heißen Erfahrungsbegriffe, a priori gegebene Notionen.

Anmerk. Die Form eines Begriffes, als einer diskursiven Vorstellung, ist jederzeit gemacht.

§ 5.

Logischer Ursprung der Begriffe.

Der Ursprung der Begriffe, der bloßen Form nach, beruht auf Reflexion und auf Abstraktion von dem Unterschiede der Dinge, die durch eine gewisse Vorstellung bezeichnet sind. Und es entsteht also hier die Frage: welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen oder — welches dasselbe ist — zur Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorstellungen gehören?

Anmerk. 1. Da die allgemeine Logik von allem Inhalte der Erkenntnis durch Begriffe oder von aller Materie des Denkens abstrahiert, so kann sie den Begriff nur in Rücksicht seiner Form, d. h. nur subjektivisch erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Objekt bestimmt, sondern nur, wie er auf mehrere Objekte kann bezogen werden. — Die allgemeine Logik hat also nicht die Quelle der Begriffe zu untersuchen; nicht wie Begriffe als Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie gegebene

Vorstellungen im Denken zu Begriffen werden; diese Begriffe mögen übrigens etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen ist, oder auch etwas Erdichtetes oder von der Natur des Verstandes Entlehntes. Dieser logische Ursprung der Begriffe — der Ursprung ihrer bloßen Form nach — besteht in der Reflexion, wodurch eine mehreren Objekten gemeinsame Vorstellung *(conceptus communis)* entsteht, als diejenige Form, die zur Urteilskraft erfordert wird. Also wird in der Logik bloß der Unterschied der Reflexion an den Begriffen betrachtet.

2. Der Ursprung der Begriffe in Ansehung ihrer Materie, nach welcher ein Begriff entweder empirisch, oder willkürlich, oder intellektuell ist, wird in der Metaphysik erwogen.

§ 6.

Logische Aktus der Komparation, Reflexion und Abstraktion.

Die logischen Verstandes-Aktus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

1) die Komparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen untereinander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins;
2) die Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich
3) die Abstraktion oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.

Anmerk. 1. Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muß man also komparieren, reflektieren und abstrahieren können; denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffes überhaupt. — Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst untereinander vergleiche, bemerke ich, daß sie voneinander verschieden sind in An-

A 144—146; H_1 422—424; H_2 91—92; R 273—274.

sehung des Stammes, der Äste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflektiere ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst, und abstrahiere von der Größe, der Figur derselben usw.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.

2. Man braucht in der Logik den Ausdruck Abstraktion nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: etwas abstrahieren (*abstrahere aliquid*), sondern von etwas abstrahieren (*abstrahere ab aliquo*). Wenn ich z. B. beim Scharlach-Tuche nur die rote Farbe denke, so abstrahiere ich vom Tuche; abstrahiere ich auch von diesem und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt, so abstrahiere ich von noch mehr Bestimmungen, und mein Begriff ist dadurch noch abstrakter geworden. Denn je mehr Unterschiede der Dinge aus einem Begriffe weggelassen sind oder von je mehr Bestimmungen in demselben abstrahiert worden, desto abstrakter ist der Begriff. Abstrakte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahierende (*conceptus abstrahentes*) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstraktionen vorkommen. So ist z. B. der Begriff Körper eigentlich kein abstrakter Begriff; denn vom Körper selbst kann ich ja nicht abstrahieren, ich würde sonst nicht den Begriff von ihm haben. Aber wohl muß ich von der Größe, der Farbe, der Härte oder Flüssigkeit, kurz: von allen speziellen Bestimmungen besonderer Körper abstrahieren. — Der abstrakteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein.

3. Die Abstraktion ist nur die negative Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können; die positive ist die Komparation und Reflexion. Denn durchs Abstrahieren wird kein Begriff; — die Abstraktion vollendet ihn nur und schließt ihn in seine bestimmten Grenzen ein.

A 146—147; H_1 424; H_2 92—93; R 274—275.

§ 7.

Inhalt und Umfang der Begriffe.

Ein jeder Begriff, als Teilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten; als Erkenntnisgrund, d. i. als Merkmal sind diese Dinge unter ihm enthalten. — In der ersteren Rücksicht hat jeder Begriff einen Inhalt; in der anderen einen Umfang.

Inhalt und Umfang eines Begriffes stehen gegeneinander in umgekehrtem Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff unter sich enthält, desto weniger enthält er in sich und umgekehrt.

Anmerk. Die Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit des Begriffes beruht nicht darauf, daß der Begriff ein Teilbegriff, sondern daß er ein Erkenntnisgrund ist.

§ 8.

Größe des Umfanges der Begriffe.

Der Umfang oder die Sphäre eines Begriffes ist um so größer, je mehr Dinge unter ihm stehen und durch ihn gedacht werden können.

Anmerk. So wie man von einem Grunde überhaupt sagt, daß er die Folge unter sich enthalte, so kann man auch von dem Begriffe sagen, daß er als Erkenntnisgrund alle diejenigen Dinge unter sich enthalte, von denen er abstrahiert worden, z. B. der Begriff Metall das Gold, Silber, Kupfer usw. — Denn da jeder Begriff, als eine allgemeingültige Vorstellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist, so können alle diese Dinge, die insofern unter ihm enthalten sind, durch ihn vorgestellt werden. Und eben dies macht die Brauchbarkeit eines Begriffes aus. Je mehr Dinge nun durch einen Begriff können vorgestellt werden, desto größer ist die Sphäre desselben. So hat z. B. der Begriff Körper einen größeren Umfang als der Begriff Metall.

A 147—149; H_1 425—426; H_2 93—94; R 275—276.

§ 9.

Höhere und niedere Begriffe.

Begriffe heißen höhere (*conceptus superiores*), sofern sie andere Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. — Ein Merkmal vom Merkmal — ein entferntes Merkmal — ist ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal ein niederer.

Anmerk. Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweise (*respective*) so heißen, so kann also ein und derselbe Begriff in verschiedenen Beziehungen zugleich ein höherer und ein niederer sein. So ist z. B.[1]) der Begriff Mensch in Beziehung auf den Begriff Neger ein höherer, in Beziehung auf den Begriff Tier aber ein niederer.

§ 10.

Gattung und Art.

Der höhere Begriff heißt in Rücksicht seines niederen Gattung (*genus*), der niedere Begriff in Ansehung seines höheren Art (*species*).

So wie höhere und niedere, so sind auch Gattungs- und Art-Begriffe nicht ihrer Natur nach, sondern nur in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander (*termini a quo* oder *ad quod*) in der logischen Subordination unterschieden.

§ 11.

Höchste Gattung und niedrigste Art.

Die höchste Gattung ist die, welche keine Art ist (*genus summum non est species*), so wie die niedrigste

[1]) Vergl. Erdmann, Götting. gelehrt. Anz. 1880, S. 616; H. Spitzer, Kantstudien, Bd. VII, Heft 4, S. 475.

A 149—150; H_1 426; H_2 94; R 276—277.

Art die, welche keine Gattung ist (*species, quae non est genus, est infima*). —

Dem Gesetze der Stetigkeit zufolge kann es indessen weder eine niedrigste noch eine nächste Art geben.

Anmerk. Denken wir uns eine Reihe von mehreren einander subordinierten Begriffen, z. B. Eisen, Metall, Körper, Substanz, Ding, so können wir hier immer höhere Gattungen erhalten; — denn eine jede Spezies ist immer zugleich als Genus zu betrachten in Ansehung ihres niederen Begriffes, z. B. der Begriff Gelehrter in Ansehung des Begriffes Philosoph, — bis wir endlich auf ein Genus kommen, das nicht wieder Spezies sein kann. Und zu einem solchen müssen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchsten Begriff (*conceptum summum*) geben muß, von dem sich, als solchem, nichts weiter abstrahieren läßt, ohne daß der ganze Begriff verschwindet. — Aber einen niedrigsten Begriff (*conceptum infimum*) oder eine niedrigste Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, gibt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein solcher sich unmöglich bestimmen läßt. Denn haben wir auch einen Begriff, den wir unmittelbar auf Individuen anwenden, so können in Ansehung desselben doch noch spezifische Unterschiede vorhanden sein, die wir entweder nicht bemerken, oder die wir außer acht lassen. Nur komparativ für den Gebrauch gibt es niedrigste Begriffe, die gleichsam durch Konvention diese Bedeutung erhalten haben, sofern man übereingekommen ist, hierbei nicht tiefer zu gehen.

In Absicht auf die Bestimmung der Art- und Gattungsbegriffe gilt also folgendes allgemeine Gesetz: es gibt ein Genus, das nicht mehr Spezies sein kann; aber es gibt keine Spezies, die nicht wieder sollte Genus sein können.

A 150—151; H, 427; H, 94—95; R 277 - 278.

§ 12.

Weiterer und engerer Begriff. — Wechselbegriffe.

Der höhere Begriff heißt auch ein weiterer, der niedere ein engerer Begriff.

Begriffe, die einerlei Sphäre haben, werden Wechselbegriffe (*conceptus reciproci*) genannt.

§ 13.

Verhältnis des niederen zum höheren, — des weiteren zum engeren Begriffe.

Der niedere Begriff ist nicht in dem höheren enthalten; denn er enthält mehr in sich als der höhere; aber er ist doch unter demselben enthalten, weil der höhere den Erkenntnisgrund des niederen enthält.

Ferner ist ein Begriff nicht weiter als der andere, darum weil er mehr unter sich enthält, — denn das kann man nicht wissen, — sondern sofern er den anderen Begriff und außer demselben noch mehr unter sich enthält.

§ 14.

Allgemeine Regeln in Absicht auf die Subordination der Begriffe.

In Ansehung des logischen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln:

1) was den höheren Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen niedrigeren Begriffen, die unter jenen höheren enthalten sind; und

2) umgekehrt: was allen niedrigeren Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht ihrem höheren Begriffe.

Anmerk. Weil das, worin Dinge übereinkommen, aus ihren allgemeinen Eigenschaften und das, worin

A 152—153; H_1 428—429; H_2 95—96; R 278—279.

sie voneinander verschieden sind, aus ihren besonderen Eigenschaften herfließt; so kann man nicht schließen: was einem niedrigeren Begriffe zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht anderen niedrigeren Begriffen, die mit jenem zu einem höheren Begriffe gehören. So kann man z. B. nicht schließen: was dem Menschen nicht zukommt, das kommt auch den Engeln nicht zu.

§ 15.

Bedingungen der Entstehung höherer und niederer Begriffe: logische Abstraktion und logische Determination.

Durch fortgesetzte logische Abstraktion entstehen immer höhere; so wie dagegen durch fortgesetzte logische Determination immer niedrigere Begriffe. — Die größte mögliche Abstraktion gibt den höchsten oder abstraktesten Begriff, — den, von dem sich keine Bestimmung weiter wegdenken läßt. Die höchste vollendete Determination würde einen durchgängig bestimmten Begriff (*conceptum omnimodo determinatum*) d. i. einen solchen geben, zu dem sich keine weitere Bestimmung mehr hinzudenken ließe.

Anmerk. Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind, so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als Anschauungen, nicht aber als Begriffe, geben; in Ansehung der letzteren kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden. (§ 11 Anm.)

§ 16.

Gebrauch der Begriffe in abstracto und in concreto.

Ein jeder Begriff kann allgemein und besonders (in abstracto und in concreto) gebraucht werden. — In abstracto wird der niedere Begriff in Ansehung seines höheren, in concreto der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht.

A 153—154; H_1 429—430; H_2 96—97; R 279—280.

Anmerk. 1. Die Ausdrücke des Abstrakten und Konkreten beziehen sich also nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst, — denn jeder Begriff ist ein abstrakter Begriff, — als vielmehr nur auf ihren Gebrauch. Und dieser Gebrauch kann hinwiederum verschiedene Grade haben; — je nachdem man einen Begriff bald mehr, bald weniger abstrakt oder konkret behandelt, d. h. bald mehr, bald weniger Bestimmungen entweder wegläßt oder hinzusetzt. — Durch den abstrakten Gebrauch kommt ein Begriff der höchsten Gattung, durch den konkreten Gebrauch dagegen dem Individuum näher.

2. Welcher Gebrauch der Begriffe, der abstrakte oder der konkrete, hat vor dem anderen einen Vorzug? — Hierüber läßt sich nichts entscheiden. Der Wert des einen ist nicht geringer zu schätzen als der Wert des anderen. — Durch sehr abstrakte Begriffe erkennen wir an vielen Dingen wenig; durch sehr konkrete Begriffe erkennen wir an wenigen Dingen viel; — was wir also auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der anderen. — Ein Begriff, der eine große Sphäre hat, ist insofern sehr brauchbar, als man ihn auf viele Dinge anwenden kann; aber es ist auch dafür um so weniger in ihm enthalten. In dem Begriffe Substanz denke ich z. B. nicht so viel als in dem Begriffe Kreide.

3. Das Verhältnis zu treffen zwischen der Vorstellung in abstracto und in concreto in derselben Erkenntnis, also der Begriffe und ihrer Darstellung, wodurch das Maximum der Erkenntnis dem Umfange sowohl als dem Inhalte nach erreicht wird, darin besteht die Kunst der Popularität.

Zweiter Abschnitt.

Von den Urteilen.

§ 17.

Erklärung eines Urteils überhaupt.

Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vor-

stellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.

§ 18.

Materie und Form der Urteile.

Zu jedem Urteile gehören, als wesentliche Bestandstücke desselben, Materie und Form. — In den gegebenen, zur Einheit des Bewußtseins im Urteile verbundenen Erkenntnissen besteht die Materie; — in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche, zu einem Bewußtsein gehören, die Form des Urteiles.

§ 19.

Gegenstand der logischen Reflexion, — die bloße Form der Urteile.

Da die Logik von allem realen oder objektiven Unterschiede der Erkenntnis abstrahiert, so kann sie sich mit der Materie der Urteile so wenig als mit dem Inhalte der Begriffe beschäftigen. Sie hat also lediglich den Unterschied der Urteile in Ansehung ihrer bloßen Form in Erwägung zu ziehen.

§ 20.

Logische Formen der Urteile: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Unterschiede der Urteile in Rücksicht auf ihre Form lassen sich auf die vier Hauptmomente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurückführen, in Ansehung deren ebensoviele verschiedene Arten von Urteilen bestimmt sind.

A 156—157; H_1 431—432; H_2 98—99; R 282—283.

§ 21.

Quantität der Urteile: allgemeine, besondere, einzelne.

Der Quantität nach sind die Urteile entweder allgemeine oder besondere oder einzelne, je nachdem das Subjekt im Urteile entweder ganz von der Notion des Prädikates ein- oder ausgeschlossen oder davon zum Teil nur ein-, zum Teil ausgeschlossen ist. Im allgemeinen Urteile wird die Sphäre eines Begriffes ganz innerhalb der Sphäre eines anderen beschlossen; im partikulären wird ein Teil des ersteren unter die Sphäre des anderen; und im einzelnen Urteile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, mithin bloß als Teil unter die Sphäre eines anderen beschlossen.

Anmerk. 1. Die einzelnen Urteile sind der logischen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu schätzen; denn bei beiden gilt das Prädikat vom Subjekt ohne Ausnahme. In dem einzelnen Satze z. B.: Cajus ist sterblich, kann auch so wenig eine Ausnahme stattfinden, als in dem allgemeinen: alle Menschen sind sterblich. Denn es gibt nur einen Cajus.

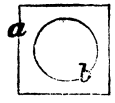
2. In Absicht auf die Allgemeinheit einer Erkenntnis findet ein realer Unterschied statt zwischen generalen und universalen Sätzen, der aber freilich die Logik nichts angeht. Generale Sätze nämlich sind solche, die bloß etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumtion enthalten, z. B. der Satz: man muß die Beweise gründlich machen; — universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten.

3. Allgemeine Regeln sind entweder analytisch oder synthetisch allgemein. Jene abstrahieren von den Verschiedenheiten; diese attendieren auf die Unterschiede und bestimmen folglich doch auch in Ansehung ihrer. — Je einfacher ein Objekt gedacht wird, desto eher ist analytische Allgemeinheit zufolge eines Begriffes möglich.

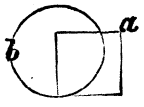
A 157—159; H_1 432—433; H_2 99—100; R 283—284.

4. Wenn allgemeine Sätze, ohne sie in concreto zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingesehen werden, so können sie nicht zur Richtschnur dienen und also nicht heuristisch in der Anwendung gelten, sondern sind nur Aufgaben zur Untersuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in besonderen Fällen zuerst bekannt worden. Der Satz zum Beispiel: wer kein Interesse hat zu lügen und die Wahrheit weiß, der spricht Wahrheit, — dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht einzusehen, weil wir die Einschränkung auf die Bedingung des Uninteressierten nur durch Erfahrung kennen; nämlich daß Menschen aus Interesse lügen können, welches daher kommt, daß sie nicht fest an der Moralität hängen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menschlichen Natur kennen lehrt.

5. Von den besonderen Urteilen ist zu merken, daß, wenn sie durch die Vernunft sollen können eingesehen werden und also eine rationale, nicht bloß intellektuale (abstrahierte) Form haben, so muß das Subjekt ein weiterer Begriff *(conceptus latior)* als das Prädikat sein. — Es sei das Prädikat jederzeit = O, das Subjekt □, so ist



ein besonderes Urteil; denn einiges unter *a* Gehörige ist *b*, einiges nicht *b*, — das folgt aus der Vernunft. Aber es sei



so kann zum wenigsten alles *a* unter *b* enthalten sein, wenn es kleiner ist, aber nicht, wenn es größer ist; also ist es nur zufälligerweise partikulär.

A 159—160; H_1 433—434; H_2 100; R 284—285.

§ 22.

Qualität der Urteile: bejahende, verneinende, unendliche.

Der Qualität nach sind die Urteile entweder bejahende oder verneinende oder unendliche. — Im bejahenden Urteile wird das Subjekt unter der Sphäre eines Prädikates gedacht, im verneinenden wird es außer der Sphäre des letzteren gesetzt, und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffes, die außerhalb der Sphäre eines anderen liegt, gesetzt.

Anmerk. 1. Das unendliche Urteil zeigt nicht bloß an, daß ein Subjekt unter der Sphäre eines Prädikates nicht enthalten sei, sondern daß es außer der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urteil die Sphäre des Prädikates als beschränkt vor. —

Alles Mögliche ist entweder *A* oder *non A*. Sage ich also: etwas ist *non A*, z. B. die menschliche Seele ist nicht sterblich, einige Menschen sind Nichtgelehrte u. dgl. m.; so ist dies ein unendliches Urteil. Denn es wird durch dasselbe über die endliche Sphäre *A* hinaus nicht bestimmt, unter welchen Begriff das Objekt gehöre; sondern lediglich, daß es in die Sphäre außer *A* gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung selbst. — Obgleich nun die Ausschließung eine Negation ist, so ist doch die Beschränkung eines Begriffes eine positive Handlung. Daher sind Grenzen positive Begriffe beschränkter Gegenstände.

2. Nach dem Principium der Auschließung jedes Dritten (*exclusi tertii*) ist die Sphäre eines Begriffes relativ auf eine andere entweder ausschließend oder einschließend. — Da nun die Logik bloß mit der Form des Urteiles, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach es zu tun hat, so ist die Unterscheidung der unendlichen von den negativen Urteilen nicht zu dieser Wissenschaft gehörig.

3. In verneinenden Urteilen affiziert die Negation immer

A 160—162; H_1 434—435; H_2 101; R 285—286.

die Kopula; in unendlichen wird nicht die Kopula sondern das Prädikat durch die Negation affiziert, welches sich im Lateinischen am besten ausdrücken läßt.

§ 23.

Relation der Urteile: kategorische, hypothetische, disjunktive.

Der Relation nach sind die Urteile entweder kategorische oder hypothetische oder disjunktive. Die gegebenen Vorstellungen im Urteile sind nämlich eine der anderen zur Einheit des Bewußtseins untergeordnet entweder: als Prädikat dem Subjekte, oder: als Folge dem Grunde, oder: als Glied der Einteilung dem eingeteilten Begriffe. — Durch das erste Verhältnis sind die kategorischen, durch das zweite die hypothetischen, und durch das dritte die disjunktiven Urteile bestimmt.

§ 24.

Kategorische Urteile.

In den kategorischen Urteilen machen Subjekt und Prädikat die Materie derselben aus; — die Form, durch welche das Verhältnis (der Einstimmung oder des Widerstreites) zwischen Subjekt und Prädikat bestimmt und ausgedrückt wird, heißt die Kopula.

Anmerk. Die kategorischen Urteile machen zwar die Materie der übrigen Urteile aus; aber darum muß man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, daß die hypothetischen sowohl, als die disjunktiven Urteile weiter nichts, als verschiedene Einkleidungen der kategorischen seien und sich daher insgesamt auf die letzteren zurückführen ließen. Alle drei Arten von Urteilen beruhen auf wesentlich verschiedenen logischen Funktionen des Verstandes und müssen daher nach ihrer spezifischen Verschiedenheit erwogen werden.

A 162—163; H_1 435—436; H_2 101—102; R 286—287

§ 25.

Hypothetische Urteile.

Die Materie der hypothetischen Urteile besteht aus zwei Urteilen, die miteinander als Grund und Folge verknüpft sind. — Das eine dieser Urteile, welches den Grund enthält, ist der Vordersatz (*antecedens, prius*), das andere, das sich zu jenem als Folge verhält, der Nachsatz (*consequens, posterius*); und die Vorstellung dieser Art von Verknüpfung beider Urteile untereinander zur Einheit des Bewußtseins wird die Konsequenz genannt, welche die Form der hypothetischen Urteile ausmacht.

Anmerk. 1. Was für die kategorischen Urteile die Kopula, das ist für die hypothetischen also die Konsequenz, — die Form derselben.

2. Einige glauben, es sei leicht, einen hypothetischen Satz in einen kategorischen zu verwandeln. Allein dieses geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz voneinander verschieden sind. In kategorischen Urteilen ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch; in hypothetischen hingegen ist nur die Konsequenz assertorisch. In den letzteren kann ich daher zwei falsche Urteile miteinander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung — die Form der Konsequenz an, worauf die logische Wahrheit dieser Urteile beruht. — Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: alle Körper sind teilbar, und: wenn alle Körper zusammengesetzt sind, so sind sie teilbar. In dem ersteren Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letzteren nur unter einer problematisch ausgedrückten Bedingung.

A 163—164; H_1 436—437; H_2 102—103; R 287—288.

§ 26.

Verknüpfungsarten in den hypothetischen Urteilen: modus ponens und modus tollens.

Die Form der Verknüpfung in den hypothetischen Urteilen ist zwiefach: die setzende (*modus ponens*) oder die aufhebende (*modus tollens*).

1) Wenn der Grund (*antecedens*) wahr ist, so ist auch die durch ihn bestimmte Folge (*consequens*) wahr — heißt der *modus ponens*.

2) Wenn die Folge (*consequens*) falsch ist, so ist auch der Grund (*antecedens*) falsch — *modus tollens*.

§ 27.

Disjunktive Urteile.

Ein Urteil ist disjunktiv, wenn die Teile der Sphäre eines gegebenen Begriffes einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (*complementa*) bestimmen.

§ 28.

Materie und Form disjunktiver Urteile.

Die mehreren gegebenen Urteile, woraus das disjunktive Urteil zusammengesetzt ist, machen die Materie desselben aus, und werden die Glieder der Disjunktion oder Entgegensetzung genannt. In der Disjunktion selbst, d. h. in der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Urteile, als sich wechselseitig einander ausschließender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre der eingeteilten Erkenntnis, besteht die Form dieser Urteile.

Anmerk. Alle disjunktiven Urteile stellen also verschiedene Urteile als in der Gemeinschaft einer Sphäre vor und bringen jedes Urteil nur durch die Einschränkung des anderen in Ansehung der ganzen

A 164—166; H_1 437—438; H_2 103—104; R 288—289.

Sphäre hervor; sie bestimmen also jedes Urteiles Verhältnis zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältnis, das diese verschiedenen Trennungsglieder *(membra disjuncta)* untereinander selbst haben. — Ein Glied bestimmt also hier jedes andere nur, sofern sie insgesamt als Teile einer ganzen Sphäre von Erkenntnis, außer der sich in gewisser Beziehung nichts denken läßt, in Gemeinschaft stehen.

§ 29.

Eigentümlicher Charakter der disjunktiven Urteile.

Der eigentümliche Charakter aller disjunktiven Urteile, wodurch ihr spezifischer Unterschied, dem Momente der Relation nach, von den übrigen, insbesondere von den kategorischen Urteilen bestimmt ist, besteht darin: daß die Glieder der Disjunktion insgesamt problematische Urteile sind, von denen nichts anderes gedacht wird, als daß sie, wie Teile der Sphäre einer Erkenntnis jedes des anderen Ergänzung zum Ganzen (*complementum ad totum*) zusammengenommen der Sphäre des ersten gleich seien. Und hieraus folgt: daß in einem dieser problematischen Urteile die Wahrheit enthalten sein oder, welches dasselbe ist, daß eines von ihnen assertorisch gelten müsse, weil außer ihnen die Sphäre der Erkenntnis unter den gegebenen Bedingungen nichts mehr befaßt und eine der anderen entgegengesetzt ist; folglich weder außer ihnen etwas anderes, noch auch unter ihnen mehr als eines wahr sein kann.

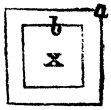
Anmerk. In einem kategorischen Urteile wird das Ding, dessen Vorstellung als ein Teil von der Sphäre einer anderen subordinierten Vorstellung betrachtet wird, als enthalten unter diesem seinem oberen Begriffe betrachtet; also wird hier in der Subordination der Sphären der Teil vom Teile mit dem Ganzen verglichen. — Aber in disjunktiven Urteilen gehe

A 166—167; H_1 438—439; H_2 104—105; R 289—290.

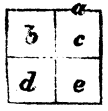
ich vom Ganzen auf alle Teile zusammengenommen. — Was unter der Sphäre eines Begriffes enthalten ist, das ist auch unter einem Teile dieser Sphäre enthalten. Darnach muß erstlich die Sphäre eingeteilt werden. Wenn ich z. B. das disjunktive Urteil fälle: ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter, so bestimme ich damit, daß diese Begriffe, der Sphäre nach, Teile der Sphäre der Gelehrten sind, aber keineswegs Teile voneinander und daß sie alle zusammengenommen komplett sind.

Daß in den disjunktiven Urteilen nicht die Sphäre des eingeteilten Begriffes als enthalten in der Sphäre der Einteilungen, sondern das, was unter dem eingeteilten Begriffe enthalten ist, als enthalten unter einem der Glieder der Einteilung, betrachtet werde, mag folgendes Schema der Vergleichung zwischen kategorischen und disjunktiven Urteilen anschaulicher machen.

In kategorischen Urteilen ist x, was unter b enthalten ist, auch unter a;



In disjunktiven ist x, was unter a enthalten ist, entweder unter b oder c u. s. w. enthalten;



Also zeigt die Division in disjunktiven Urteilen die Koordination nicht der Teile des ganzen Begriffes, sondern alle Teile seiner Sphären an. Hier denke ich viele Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viele Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Koordination.

A 167—168; H, 439—440; H, 105—106; R 290—291.

§ 30.

Modalität der Urteile: problematische, assertorische, apodiktische.

Der Modalität nach, durch welches Moment das Verhältnis des ganzen Urteiles zum Erkenntnisvermögen bestimmt ist, sind die Urteile entweder problematische oder assertorische oder apodiktische. Die problematischen sind mit dem Bewußtsein der bloßen Möglichkeit, die assertorischen mit dem Bewußtsein der Wirklichkeit, die apodiktischen endlich mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit des Urteilens begleitet.

Anmerk. 1. Dieses Moment der Modalität zeigt also nur die Art und Weise an, wie im Urteile etwas behauptet oder verneint wird; ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteiles nichts ausmacht, wie in dem problematischen Urteile: die Seele des Menschen mag unsterblich sein; — oder ob man darüber etwas bestimmt, wie in dem assertorischen Urteile: die menschliche Seele ist unsterblich; oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urteiles sogar mit der Dignität der Notwendigkeit ausdrückt, wie in dem apodiktischen Urteile: die Seele des Menschen muß unsterblich sein. — Diese Bestimmung der bloß möglichen oder wirklichen oder notwendigen Wahrheit betrifft also nur das Urteil selbst, keineswegs die Sache, worüber geurteilt wird.

1. In problematischen Urteilen, die man auch für solche erklären kann, deren Materie gegeben ist mit dem möglichen Verhältnisse zwischen Prädikat und Subjekt, muß das Subjekt jederzeit eine kleinere Sphäre haben als das Prädikat.

3. Auf dem Unterschiede zwischen problematischem und assertorischem Urteilen beruht der wahre Unterschied zwischen Urteilen und Sätzen, den man sonst fälschlich in den bloßen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urteilen könnte, zu setzen pflegt. Im Urteile wird das Verhältnis verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewußt-

A 169—170; H_1 440—441; H_2 106; R 291—292.

seins bloß als problematisch gedacht, in einem Satze hingegen als assertorisch. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto*. — Ehe ich einen Satz habe, muß ich doch erst urteilen; und ich urteile über vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber tun muß, sobald ich ein Urteil als Satz bestimme. — Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urteilen, ehe man das Urteil als assertorisch annimmt, um es auf diese Art zu prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unserer Absicht nötig, assertorische Urteile zu haben.

§ 31.

Exponible Urteile.

Urteile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckterweise, enthalten ist, so daß die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze.

Anmerk. In dem exponiblen Urteile, z. B. wenige Menschen sind gelehrt, — liegt 1) aber auf eine versteckte Weise, das negative Urteil: viele Menschen sind nicht gelehrt; und 2) das affirmative: einige Menschen sind gelehrt. — Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Bedingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwei Urteile auf einmal in der Kürze ausdrücken kann, so gehört die Bemerkung, daß es in unserer Sprache Urteile geben könne, die exponiert werden müssen, nicht in die Logik, sondern in die Grammatik.

§ 32.

Theoretische und praktische Sätze.

Theoretische Sätze heißen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen, was demselben zukomme oder nicht zukomme; — praktische Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch,

als notwendige Bedingung desselben, ein Objekt möglich wird.

Anmerk. Die Logik hat nur von praktischen Sätzen der Form nach, die insofern den theoretischen entgegengesetzt sind, zu handeln. Praktische Sätze dem Inhalte nach, und insofern von den spekulativen unterschieden, gehören in die Moral.

§ 33.

Indemonstrable und demonstrable Sätze.

Demonstrable Sätze sind die, welche eines Beweises fähig sind; die keines Beweises fähig sind, werden indemonstrable genannt.

Unmittelbar gewisse Urteile sind indemonstrabel, und also als Elementarsätze anzusehen.

§ 34.

Grundsätze.

Unmittelbar gewisse Urteile a priori können Grundsätze heißen, sofern andere Urteile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem anderen subordiniert werden können. Sie werden um deswillen auch Prinzipien (Anfänge) genannt.

§ 35.

Intuitive und diskursive Grundsätze: Axiome und Akroame.

Grundsätze sind entweder intuitive oder diskursive. — Die ersteren können in der Anschauung dargestellt werden und heißen Axiome *(axiomata)*; die letzteren lassen sich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame *(acroamata)* genannt werden.

A 171—173; H_1 442—443; H_2 107—108; R 293—294.

§ 36.

Analytische und synthetische Sätze.

Analytische Sätze heißen solche, deren Gewißheit auf Identität der Begriffe (des Prädikates mit der Notion des Subjektes) beruht. — Sätze, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müssen synthetische genannt werden.

Anmerk. 1. Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a+b)$ zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu, ist ein Exempel eines analytischen Satzes. Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a+b)$ zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu, ist ein Exempel eines synthetischen Satzes. — Die synthetischen Sätze vermehren die Erkenntnis *materialiter*, die analytischen bloß *formaliter*. Jene enthalten Bestimmungen (*determinationes*), diese nur logische Prädikate.

2. Analytische Prinzipien sind nicht Axiome, denn sie sind diskursiv. Und synthetische Prinzipien sind auch nur dann Axiome, wenn sie intuitiv sind.

§ 37.

Tautologische Satze.

Die Identität der Begriffe in analytischen Urteilen kann entweder eine ausdrückliche (*explicita*) oder eine nicht-ausdrückliche (*implicita*) sein. — Im ersteren Falle sind die analytischen Sätze tautologisch.

Anmerk. 1. Tautologische Sätze sind *virtualiter* leer oder folgeleer; denn sie sind ohne Nutzen und Gebrauch. Dergleichen ist z. B. der tautologische Satz: der Mensch ist Mensch. Denn wenn ich vom Menschen nichts weiter zu sagen weiß, als daß er ein Mensch ist, so weiß ich gar weiter nichts von ihm.

Implicite identische Sätze sind dagegen nicht folge- oder fruchtleer; denn sie machen das Prädikat, welches

im Begriffe des Subjektes unentwickelt (*implicite*) lag, durch Entwickelung (*explicatio*) klar.

2. Folgeleere Sätze müssen von sinnleeren unterschieden werden, die darum leer an Verstand sind, weil sie die Bestimmung sogenannter verborgener Eigenschaften (*qualitates occultae*) betreffen.

§ 38.

Postulat und Problem.

Ein Postulat ist ein praktischer unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, daß die Art, sie auszuführen, unmittelbar gewiß sei.

Probleme (*problemata*) sind demonstrable, einer Anweisung bedürftige Sätze, oder solche, die eine Handlung aussagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss ist.

Anmerk. 1. Es kann auch theoretische Postulate geben zum Behufe der praktischen Vernunft. Dieses sind theoretische in praktischer Vernunftabsicht notwendige Hypothesen, wie die des Daseins Gottes, der Freiheit und einer anderen Welt.

2. Zum Problem gehört 1) die Quästion, die das enthält, was geleistet werden soll, 2) die Resolution, die die Art und Weise enthält, wie das zu Leistende könne ausgeführt werden, und 3) die Demonstration, daß, wenn ich so werde verfahren haben, das Geforderte geschehen werde.

§ 39.

Theoreme, Korollarien, Lehnsätze und Scholien.

Theoreme sind theoretische, eines Beweises fähige und bedürftige Sätze. — Korollarien sind unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze. — Lehnsätze (*lemmata*) heißen Sätze, die in der Wissenschaft, worin sie als erwiesen vorausgesetzt werden, nicht ein-

A 174—176; H_1 444—445; H_2 109—110; R 295—296.

heimisch, sondern aus anderen Wissenschaften entlehnt sind. — Scholien endlich sind bloße Erläuterungssätze, die also nicht als Glieder zum Ganzen des Systemes gehören.

Anmerk. Wesentliche und allgemeine Momente eines Theoremes sind die Thesis und die Demonstration. — Den Unterschied zwischen Theoremen und Korollarien kann man übrigens auch darein setzen, daß diese unmittelbar erschlossen, jene dagegen durch eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewissen Sätzen gezogen werden.

§ 40.

Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile.

Ein Wahrnehmungsurteil ist bloß subjektiv, — ein objektives Urteil aus Wahrnehmungen ist ein Erfahrungsurteil.

Anmerk. Ein Urteil aus bloßen Wahrnehmungen ist nicht wohl möglich als nur dadurch, daß ich meine Vorstellung, als Wahrnehmung, aussage: ich, der ich einen Turm wahrnehme, nehme an ihm die rote Farbe wahr. Ich kann aber nicht sagen: er ist rot. Denn dieses wäre nicht bloß ein empirisches, sondern auch ein Erfahrungsurteil, d. i. ein empirisches Urteil, dadurch ich einen Begriff vom Objekte bekomme. Z. B. bei der Berührung des Steines empfinde ich Wärme, ist ein Wahrnehmungsurteil, hingegen: der Stein ist warm — ein Erfahrungsurteil. — Es gehört zum letzteren, daß ich das, was bloß in meinem Subjekte ist, nicht zum Objekte rechne; denn ein Erfahrungsurteil ist die Wahrnehmung, woraus ein Begriff vom Objekte entspringt; z. B. ob im Monde lichte Punkte sich bewegen, oder in der Luft, oder in meinem Auge.

A 176—177; H_1 445—446; H_2 110—111; R 296—297.

Dritter Abschnitt.

Von den Schlüssen.

§ 41.

Schluß überhaupt.

Unter Schließen ist diejenige Funktion des Denkens zu verstehen, wodurch ein Urteil aus einem anderen hergeleitet wird. — Ein Schluß überhaupt ist also die Ableitung eines Urteiles aus dem anderen.

§ 42.

Unmittelbare und mittelbare Schlüsse.

Alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare.

Ein unmittelbarer Schluß (*consequentia immediata*) ist die Ableitung (*deductio*) eines Urteiles aus dem anderen ohne ein vermittelndes (*judicium intermedium*). Mittelbar ist ein Schluß, wenn man außer dem Begriffe, den ein Urteil in sich enthält, noch andere braucht um eine Erkenntnis daraus herzuleiten.

§ 43.

Verstandesschlüsse, Vernunftschlüsse und Schlüsse der Urteilskraft.

Die unmittelbaren Schlüsse heißen auch Verstandesschlüsse, alle mittelbaren Schlüsse hingegen sind entweder Vernunftschlüsse oder Schlüsse der Urteilskraft. — Wir handeln hier zuerst von den unmittelbaren oder den Verstandesschlüssen.

A 178—179; H_1 446—447; H_2 111; R 298—299.

I. Verstandesschlüsse.

§ 44.

Eigentümliche Natur der Verstandesschlüsse.

Der wesentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüsse und das Prinzip ihrer Möglichkeit besteht lediglich in einer Veränderung der bloßen Form der Urteile, während die Materie der Urteile, das Subjekt und Prädikat, unverändert dieselbe bleibt.

Anmerk. 1. Dadurch, daß in den unmittelbaren Schlüssen nur die Form und keineswegs die Materie der Urteile verändert wird, unterscheiden sich diese Schlüsse wesentlich von allen mittelbaren, in welchen die Urteile auch der Materie nach unterschieden sind, indem hier ein neuer Begriff als vermittelndes Urteil oder als Mittelbegriff *(terminus medius)* hinzukommen muß, um das eine Urteil aus dem anderen zu folgern. Wenn ich z. B. schließe: alle Menschen sind sterblich, also ist auch Cajus sterblich, so ist dies kein unmittelbarer Schluß. Denn hier brauche ich zu der Folgerung noch das vermittelnde Urteil: Cajus ist ein Mensch; durch diesen neuen Begriff wird aber die Materie der Urteile verändert.

2. Es läßt sich zwar auch bei den Verstandesschlüssen ein *judicium intermedium* machen, aber alsdann ist dieses vermittelnde Urteil bloß tautologisch. Wie z. B. in dem unmittelbaren Schlusse: alle Menschen sind sterblich, einige Menschen sind Menschen, also sind einige Menschen sterblich, der Mittelbegriff ein tautologischer Satz ist.

§ 45.

Modi der Verstandesschlüsse.

Die Verstandesschlüsse gehen durch alle Klassen der logischen Funktionen des Urteilens, und sind folglich in ihren Hauptarten bestimmt durch die Momente der Quan-

▲ 179—180; H_1 447—448; H_2 111—112; R 299—300.

tität, der Qualität, der Relation und der Modalität. — Hierauf beruht die folgende Einteilung dieser Schlüsse.

§ 46.

1. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Quantität der Urteile) per judicia subalternata.

In den Verstandesschlüssen *per judicia subalternata* sind die beiden Urteile der Quantität nach unterschieden, und es wird hier das besondere Urteil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundsatze zufolge: vom Allgemeinen gilt der Schluß auf das Besondere (*ab universali ad particulare valet consequentia*).

Anmerk. Ein *judicium* heißt *subalternatum*, sofern es unter dem anderen enthalten ist, wie z. B. besondere Urteile unter allgemeinen.

§ 47.

2. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Qualität der Urteile) per judicia opposita.

Bei den Verstandesschlüssen dieser Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urteile und zwar in Beziehung auf die Entgegensetzung betrachtet. — Da nun diese Entgegensetzung eine dreifache sein kann, so ergibt sich hieraus folgende besondere Einteilung des unmittelbaren Schließens: durch kontradiktorisch entgegengesetzte, durch konträre und durch subkonträre Urteile.

Anmerk. Verstandesschlüsse durch gleichgeltende Urteile (*judicia aequipollentia*) können eigentlich keine Schlüsse genannt werden, — denn hier findet keine Folge statt, sie sind vielmehr als eine bloße Substitution der Worte anzusehen, die einen und denselben Begriff bezeichnen, wobei die Urteile selbst auch der Form nach unverändert bleiben; z. B.: nicht alle Menschen sind tugendhaft, und: einige Menschen

sind nicht tugendhaft. Beide Urteile sagen eines und dasselbe.

§ 48.

a) Verstandesschlüsse per judicia contradictorie opposita.

In Verstandesschlüssen durch Urteile, die einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, und als solche die echte, reine Opposition ausmachen, wird die Wahrheit des einen der kontradiktorisch entgegengesetzten Urteile aus der Falschheit des anderen gefolgert und umgekehrt. — Denn die echte Opposition, die hier stattfindet, enthält nicht mehr, noch weniger, als was zur Entgegensetzung gehört. Dem Prinzip des ausschließenden Dritten zufolge können daher nicht beide widersprechenden Urteile wahr, aber auch ebensowenig können sie beide falsch sein. Wenn daher das eine wahr ist, so ist das andere falsch und umgekehrt.

§ 49.

b) Verstandesschlüsse per judicia contrarie opposita.

Konträre oder widerstreitende Urteile (*judicia contrarie opposita*) sind Urteile, von denen das eine allgemein bejahend, das andere allgemein verneinend ist. Da nun eines derselben mehr aussagt als das andere, und in dem Überflüssigen, das es außer der bloßen Verneinung des anderen noch mehr aussagt, die Falschheit liegen kann, so können sie zwar nicht beide wahr, aber sie können beide falsch sein. — In Ansehung dieser Urteile gilt daher nur der Schluß von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des anderen, aber nicht umgekehrt.

A 182—183; H_1 449—450; H_2 113—114; R 301—302.

§ 50.

2) Verstandesschlüsse per judicia subcontrarie opposita.

Subkonträre Urteile sind solche, von denen das eine besonders (*particulariter*) bejaht oder verneint, was das andere besonders verneint oder bejaht.

Da sie beide wahr, aber nicht beide falsch sein können, so gilt in Ansehung ihrer nur der folgende Schluß: wenn der eine dieser Sätze falsch ist, so ist der andere wahr, aber nicht umgekehrt.

Anmerk. Bei den subkonträren Urteilen findet keine reine, strenge Opposition statt, denn es wird in dem einen nicht von denselben Objekten verneint oder bejaht, was in dem anderen bejaht oder verneint wurde. In dem Schlusse z. B.: einige Menschen sind gelehrt; also sind einige Menschen nicht gelehrt; wird in dem ersten Urteile nicht von denselben Menschen das behauptet, was im anderen verneint wird.

§ 51.

3. Verstandesschlüsse (in Rücksicht auf die Relation der Urteile) per judicia conversa s. per conversionem.

Die unmittelbaren Schlüsse durch Umkehrung betreffen die Relation der Urteile und bestehen in der Versetzung der Subjekte und Prädikate in den beiden Urteilen, so daß das Subjekt des einen Urteiles zum Prädikate des anderen Urteiles gemacht wird, und umgekehrt.

§ 52.

Reine und veränderte Umkehrung.

Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urteile entweder verändert oder sie bleibt unverändert. — Im ersteren Falle ist das umgekehrte (*conversum*) von dem

A 183—184; H_1 450—451; H_2 114; R 302—303.

umkehrenden (*convertente*) der Quantität nach unterschieden und die Umkehrung heißt eine veränderte (*conversio per accidens*); — im letzteren Falle wird die Umkehrung eine reine (*conversio simpliciter talis*) genannt.

§ 53.

Allgemeine Regeln der Umkehrung.

In Absicht auf die Verstandesschlüsse durch die Umkehrung gelten folgende Regeln:

1. Allgemein bejahende Urteile lassen sich nur *per accidens* umkehren; — denn das Prädikat in diesen Urteilen ist ein weiterer Begriff und es ist also nur einiges von demselben in dem Begriffe des Subjektes enthalten.
2. Aber alle allgemein verneinenden Urteile lassen sich *simpliciter* umkehren; — denn hier wird das Subjekt aus der Sphäre des Prädikates herausgehoben. Ebenso lassen sich endlich
3. alle partikular bejahenden Sätze *simpliciter* umkehren; — denn in diesen Urteilen ist ein Teil der Sphäre des Subjektes dem Prädikate subsumiert worden, also läßt sich auch ein Teil von der Sphäre des Prädikates dem Subjekte subsumieren.

Anmerk. 1. In allgemein bejahenden Urteilen wird das Subjekt als ein *contentum* des Prädikates betrachtet, da es unter der Sphäre desselben enthalten ist. Ich darf daher z. B. nur schließen: alle Menschen sind sterblich; also sind einige von denen, die unter dem Begriffe Sterbliche enthalten sind, Menschen. — Daß aber allgemein verneinende Urteile sich *simpliciter* umkehren lassen, davon ist die Ursache diese, daß zwei einander allgemein widersprechende Begriffe sich in gleichem Umfange widersprechen.

2. Manche allgemein bejahenden Urteile lassen sich zwar auch *simpliciter* umkehren. Aber der Grund hiervon liegt nicht in ihrer Form, sondern in der besonderen

A 184—186; H_1 451—452; H_2 114—115; R 303—304.

Beschaffenheit ihrer Materie; wie z. B. die beiden Urteile: alles Unveränderliche ist notwendig, und: alles Notwendige ist unveränderlich.

§ 54.

4. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Modalität der Urteile) per judicia contraposita.

Die unmittelbare Schlußart durch die Kontraposition besteht in derjenigen Versetzung (*metathesis*) der Urteile, bei welcher bloß die Quantität dieselbe bleibt, die Qualität dagegen verändert wird. — Sie betreffen nur die Modalität der Urteile, indem sie ein assertorisches in ein apodiktisches Urteil verwandeln.

§ 55.

Allgemeine Regel der Kontraposition.

In Absicht auf die Kontraposition gilt die allgemeine Regel:

Alle allgemein bejahenden Urteile lassen sich *simpliciter* kontraponieren. Denn wenn das Prädikat als dasjenige, was das Subjekt unter sich enthält, mithin die ganze Sphäre verneint wird, so muß auch ein Teil derselben verneint werden, d. i. das Subjekt.

Anmerk. 1. Die Metathesis der Urteile durch die Konversion und die durch die Kontraposition sind also insofern einander entgegengesetzt, als jene bloß die Quantität, diese bloß die Qualität verändert.

2. Die gedachten unmittelbaren Schlußarten beziehen sich bloß auf kategorische Urteile.

▲ 186—187; H_1 452—453; H_2 115—116; R 304.

II. Vernunftschlüsse.

§ 56.

Vernunftschluß überhaupt.

Ein Vernunftschluß ist die Erkenntnis der Notwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel.

§ 57.

Allgemeines Prinzip aller Vernunftschlüsse.

Das allgemeine Prinzip, worauf die Gültigkeit alles Schließens durch die Vernunft beruht, läßt sich in folgender Formel bestimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst.

Anmerk. Der Vernunftschluß prämittiert eine allgemeine Regel und eine Subsumtion unter die Bedingung derselben. — Man erkennt dadurch die Konklusion a priori nicht im Einzelnen, sondern als enthalten im Allgemeinen und als notwendig unter einer gewissen Bedingung. Und dies, daß alles unter dem Allgemeinen stehe und in allgemeinen Regeln bestimmbar sei, ist eben das Prinzip der Rationalität oder der Notwendigkeit (*principium rationalitatis s. necessitatis*).

§ 58.

Wesentliche Bestandstücke des Vernunftschlusses.

Zu einem jeden Vernunftschlusse gehören folgende wesentlichen drei Stücke:

1. eine allgemeine Regel, welche der Obersatz (*propositio major*) genannt wird;
2. der Satz, der eine Erkenntnis unter die Bedingung

der allgemeinen Regel subsumiert und der Untersatz (*propositio minor*) heißt; und endlich

3. der Satz, welcher das Prädikat der Regel von der subsumierten Erkenntnis bejaht oder verneint, der Schlußsatz (*conclusio*).

Die beiden ersteren Sätze werden in ihrer Verbindung miteinander die Vordersätze oder Prämissen genannt.

Anmerk. Eine Regel ist eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung. Das Verhältnis der Bedingung zur Assertion, wie nämlich diese unter jener steht, ist der Exponent der Regel.

Die Erkenntnis, daß die Bedingung (irgendwo) stattfindet, ist die Subsumtion.

Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung subsumiert worden, mit der Assertion der Regel, ist der Schluß.

§ 59.

Materie und Form der Vernunftschlüsse.

In den Vordersätzen oder Prämissen besteht die Materie, und in der Konklusion, sofern sie die Konsequenz enthält, die Form der Vernunftschlüsse.

Anmerk. Bei jedem Vernunftschlusse ist also zuerst die Wahrheit der Prämissen und sodann die Richtigkeit der Konsequenz zu prüfen. — Nie muß man bei Verwerfung eines Vernunftschlusses zuerst die Konklusion verwerfen, sondern immer erst entweder die Prämissen oder die Konsequenz.

2. In jedem Vernunftschlusse ist die Konklusion sogleich gegeben, sobald die Prämissen und die Konsquenz gegeben ist.

§ 60.

Einteilung der Vernunftschlüsse (der Relation nach) in kategorische, hypothetische und disjunktive.

Alle Regeln (Urteile) enthalten objektive Einheit des Bewußtseins des Mannigfaltigen der Erkenntnis, mithin

A 189—190; H_1 454—455; H_2 117—118; R 306—307.

eine Bedingung, unter der eine Erkenntnis mit der anderen zu einem Bewußtsein gehört. Nun lassen sich aber nur drei Bedingungen dieser Einheit denken, nämlich: als Subjekt der Inhärenz der Merkmale; — oder als Grund der Dependenz einer Erkenntnis zur anderen, — oder endlich als Verbindung der Teile in einem Ganzen (logische Einteilung). Folglich kann es auch nur ebensoviel Arten von allgemeinen Regeln (*propositiones majores*) geben, durch welche die Konsequenz eines Urteiles aus dem anderen vermittelt wird.

Und hierauf gründet sich die Einteilung aller Vernunftschlüsse in kategorische, hypothetische und disjunktive.

Anmerk. 1. Die Vernunftschlüsse können weder der Quantität nach eingeteilt werden; — denn jeder *major* ist eine Regel, mithin etwas Allgemeines; — noch in Ansehung der Qualität; — denn es ist gleichgeltend, ob die Konklusion bejahend oder verneinend ist; noch endlich in Rücksicht auf die Modalität; — denn die Konklusion ist immer mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktischen Satzes. — Also bleibt allein nur die Relation als einzig möglicher Einteilungsgrund der Vernunftschlüsse übrig.

2. Viele Logiker halten nur die kategorischen Vernunftschlüsse für ordentliche; die übrigen hingegen für außerordentliche. Allein dieses ist grundlos und falsch. Denn alle drei dieser Arten sind Produkte gleich richtiger, aber voneinander gleich wesentlich verschiedener Funktionen der Vernunft.

§ 61.

Eigentümlicher Unterschied zwischen kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Vernunftschlüssen.

Das Unterscheidende unter den drei gedachten Arten von Vernunftschlüssen liegt im Obersatze. — In kate-

A 190—191; H_1 455—456; H_2 118—119; B 307—308.

gorischen Vernunftschlüssen ist der Major ein kategorischer, in hypothetischen ist er ein hypothetischer oder problematischer, und in disjunktiven ein disjunktiver Satz.

§ 62.

1. Kategorische Vernunftschlüsse.

In einem jeden kategorischen Vernunftschlusse befinden sich drei Hauptbegriffe (*termini*), nämlich:

1. das Prädikat in der Konklusion, welcher Begriff der Oberbegriff (*terminus major*) heißt, weil er eine größere Sphäre hat, als das Subjekt;
2. das Subjekt (in der Konklusion), dessen Begriff der Unterbegriff (*terminus minor*) heißt; und
3. ein vermittelndes Merkmal (*nota intermedia*), welches der Mittelbegriff (*terminus medius*) heißt, weil durch denselben eine Erkenntnis unter die Bedingung der Regel subsumiert wird.

Anmerk. Dieser Unterschied in den gedachten *terminis* findet nur in kategorischen Vernunftschlüssen statt, weil nur diese allein durch einen *terminum medium* schließen; die anderen dagegen nur durch die Subsumtion eines im Major problematisch und im Minor assertorisch vorgestellten Satzes.

§ 63.

Prinzip der kategorischen Vernunftschlüsse.

Das Prinzip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller kategorischen Vernunftschlüsse beruht, ist dieses:

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu; und was dem Merkmale einer Sache entspricht, das widerspricht auch der Sache selbst (*nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi*).

A 191—193: H_1 456—457; H_2 119; B 308—309.

Anmerk. Aus dem soeben aufgestellten Prinzipe läßt sich das sogenannte *dictum de omni et nullo* leicht deduzieren, und es kann um deswillen nicht als das oberste Prinzip weder für die Vernunftschlüsse überhaupt, noch für die kategorischen insbesondere gelten.

Die Gattungs- und Art-Begriffe sind nämlich allgemeine Merkmale aller der Dinge, die unter diesen Begriffen stehen. Es gilt demnach hier die Regel: was der Gattung oder Art zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen den Objekten, die unter jener Gattung oder Art enthalten sind. Und diese Regel heißt eben das *dictum de omni et nullo*.

§ 64.

Regeln für die kategorischen Vernunftschlüsse.

Aus der Natur und dem Prinzipe der kategorischen Vernunftschlüsse fließen folgende Regeln für dieselben:

1. In jedem kategorischen Vernunftschlusse können nicht mehr, noch weniger Hauptbegriffe (*termini*) enthalten sein, als drei; — denn ich soll hier zwei Begriffe (Subjekt und Prädikat) durch ein vermittelndes Merkmal verbinden.
2. Die Vordersätze oder Prämissen dürfen nicht insgesamt verneinen (*ex puris negativis nihil sequitur*); — denn die Subsumtion im Untersatze muß bejahend sein, als welche aussagt, daß eine Erkenntnis unter der Bedingung der Regel stehe.
3. Die Prämissen dürfen auch nicht insgesamt (besondere (partikulare) Sätze sein (*ex puris particularibus nihil sequitur*); — denn alsdann gäbe es keine Regel, d. h. keinen allgemeinen Satz, woraus eine besondere Erkenntnis könnte gefolgert werden.
4. Die Konklusion richtet sich allemal nach dem schwächeren Teile des Schlusses, d. h. nach dem verneinenden und besonderen Satze

A 193—194; H_1 457—458; H_2 120; R 309—310.

in den Prämissen, als welcher der schwächere Teil des kategorischen Vernunftschlusses genannt wird *(conclusio sequitur partem debiliorem)*. Ist daher

5. einer von den Vordersätzen ein negativer Satz, so muß die Konklusion auch negativ sein; und
6. ist ein Vordersatz ein partikularer Satz, so muß die Konklusion auch partikular sein.
7. In allen kategorischen Vernunftschlüssen muß der Major ein allgemeiner *(universalis)*, der Minor aber ein bejahender Satz *(affirmans)* sein; und hieraus folgt endlich,
8. daß die Konklusion in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze, in Rücksicht auf die Quantität aber nach dem Untersatze sich richten müsse.

Anmerk. Daß sich die Konklusion jederzeit nach dem verneinenden und besonderen Satze in den Prämissen richten müsse, ist leicht einzusehen.

Wenn ich den Untersatz nur partikulär mache und sage: einiges ist unter der Regel enthalten, so kann ich in der Konklusion auch nur sagen, daß das Prädikat der Regel einigem zukomme, weil ich nicht mehr als dieses unter die Regel subsumiert habe. Und wenn ich einen verneinenden Satz zur Regel (Obersatz) habe, so muß ich die Konklusion auch verneinend machen. Denn wenn der Obersatz sagt: von allem, was unter der Bedingung der Regel steht, muß dieses oder jenes Prädikat verneint werden; so muß die Konklusion das Prädikat auch von dem (Subjekt) verneinen, was unter die Bedingung der Regel subsumiert worden.

§ 65.

Reine und vermischte kategorische Vernunftschlüsse.

Ein kategorischer Vernunftschluß ist rein *(purus)*, wenn in demselben kein unmittelbarer Schluß eingemischt,

A 194—195; H_1 458—459; H_2 120—121; R 310—311.

noch die gesetzmäßige Ordnung der Prämissen verändert ist; widrigenfalls wird er ein unreiner oder vermischter *(ratiocinium impurum* oder *hybridum)* genannt.

§ 66.

Vermischte Vernunftschlüsse durch Umkehrung der Sätze — Figuren.

Zu den vermischten Schlüssen sind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entstehen und in denen also die Stellung dieser Sätze nicht die gesetzmäßige ist. — Dieser Fall findet statt bei den drei letzteren sogenannten Figuren des kategorischen Vernunftschlusses.

§ 67.

Vier Figuren der Schlüsse.

Unter Figuren sind diejenigen vier Arten zu schließen zu verstehen, deren Unterschied durch die besondere Stellung der Prämissen und ihrer Begriffe bestimmt wird.

§ 68.

Bestimmungsgrund ihres Unterschiedes durch verschiedene Stellung des Mittelbegriffes.

Es kann nämlich der Mittelbegriff, auf dessen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1) im Obersatze die Stelle des Subjektes und im Untersatze die Stelle des Prädikates, oder 2) in beiden Prämissen die Stelle des Prädikates, oder 3) in beiden die Stelle des Subjektes, oder endlich 4) im Obersatze die Stelle des Prädikates und im Untersatze die Stelle des Subjektes einnehmen. Durch diese vier Fälle ist der Unterschied der vier Figuren bestimmt. Es bezeichne S das Subjekt der Konklusion, P das Prädikat derselben und M den *terminum medium;* so läßt

A 195—197; H_1 459—460; H_2 121—122; R 311—312.

sich das Schema für die gedachten vier Figuren in folgender Tafel darstellen:

M P S M	P M S M	M P M S	P M M S
S P	S P	S P	S P

§ 69.

Regel für die erste Figur, als die einzig gesetzmäßige.

Die Regel der ersten Figur ist: daß der Major ein allgemeiner, der Minor ein bejahender Satz sei. — Und da dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt sein muß, so ergibt sich hieraus, daß die erste Figur die einzig gesetzmäßige sei, die allen übrigen zugrunde liegt und worauf alle übrigen, sofern sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen *(metathesin praemissorum)* zurückgeführt werden müssen.

Anmerk. Die erste Figur kann eine Konklusion von aller Quantität und Qualität haben. In den übrigen Figuren gibt es nur Konklusionen von gewisser Art; einige *modi* derselben sind hier ausgeschlossen. Dies zeigt schon an, daß die Figuren nicht vollkommen, sondern daß gewisse Einschränkungen dabei vorhanden sind, die es verhindern, daß die Konklusion nicht in allen *modis*, wie in der ersten Figur, stattfinden kann.

A 197—198; H_1 460—461; H_2 122—123; R 312—313.

§ 70.

Bedingung der Reduktion der drei letzteren Figuren auf die erstere.

Die Bedingung der Gültigkeit der drei letzteren Figuren, unter welcher in einer jeden derselben ein richtiger Modus des Schließens möglich ist, läuft darauf hinaus: daß der Medius Terminus in den Sätzen eine solche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüsse *(consequentias immediatas)* die Stelle derselben nach den Regeln der ersten Figur entspringen kann. — Hieraus ergeben sich folgende Regeln für die drei letzteren Figuren.

§ 71.

Regel der zweiten Figur.

In der zweiten Figur steht der Minor recht, also muß der Major umgekehrt werden, und zwar so, daß er allgemein *(universalis)* bleibt. Dieses ist nur möglich, wenn er allgemein verneinend ist; ist er aber bejahend, so muß er kontraponiert werden. In beiden Fällen wird die Konklusion negativ *(sequitur partem debiliorem)*.

Anmerk. Die Regel der zweiten Figur ist: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht der Sache selbst. — Hier muß ich nun erst umkehren und sagen: wem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht diesem Merkmal; — oder ich muß die Konklusion umkehren: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, dem widerspricht die Sache selbst, folglich widerspricht es der Sache.

§ 72.

Regel der dritten Figur.

In der dritten Figur steht der Major recht; also muß der Minor umgekehrt werden, doch so, daß ein

A 198—199; H_1 461—462; H_2 123; R 313—314.

bejahender Satz daraus entspringt. Dieses aber ist nur möglich, indem der bejahende Satz partikulär ist; folglich ist die Konklusion partikulär.

Anmerk. Die Regel der dritten Figur ist: was einem Merkmale zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, unter denen dieses Merkmal enthalten ist. — Hier muß ich erst sagen: es kommt zu oder widerspricht allen, die unter diesem Merkmal enthalten sind.

§ 73.

Regel der vierten Figur.

Wenn in der vierten Figur der Major allgemein verneinend ist, so läßt er sich rein (*simpliciter*) umkehren; ebenso der Minor als partikulär; also ist die Konklusion negativ. — Ist hingegen der Major allgemein bejahend, so läßt er sich entweder nur *per accidens* umkehren oder kontraponieren; also ist die Konklusion entweder partikulär oder negativ. — Soll die Konklusion nicht umgekehrt (*PS* in *SP* verwandelt) werden, so muß eine Versetzung der Prämissen (*metathesis praemissorum*) oder eine Umkehrung (*conversio*) beider geschehen.

Anmerk. In der vierten Figur wird geschlossen: das Prädikat hängt am *medio termino*, der *medius terminus* am Subjekte (der Konklusion), folglich das Subjekt am Prädikate; welches aber gar nicht folgt, sondern allenfalls sein Umgekehrtes. — Um dieses möglich zu machen, muß der *Major* zum *Minor* und *vice versa* gemacht und die Konklusion umgekehrt werden, weil bei der ersteren Veränderung *terminus minor* in *majorem* verwandelt wird.

§ 74.

Allgemeine Resultate über die drei letzteren Figuren.

Aus den angegebenen Regeln für die drei letzteren Figuren erhellt:

A 199—200; H_1 462—463; H_2 123—124; R 314—315.

1. daß in keiner derselben es eine allgemein bejahende Konklusion gibt, sondern die Konklusion immer entweder negativ oder partikulär ist;
2. daß in einer jeden ein unmittelbarer Schluß (*consequentia immediata*) eingemischt ist, der zwar nicht ausdrücklich bezeichnet wird, aber doch stillschweigend mit einverstanden werden muß, — daß also auch um deswillen
3. alle diese drei letzteren *modi* des Schließens nicht reine, sondern unreine Schlüsse (*ratiocinia hybrida, impura*) genannt werden müssen, da jeder reine Schluß nicht mehr als drei Hauptsätze (*termini*) haben kann.

§ 75.

2. Hypothetische Vernunftschlüsse.

Ein hypothetischer Schluß ist ein solcher, der zum *Major* einen hypothetischen Satz hat. Er besteht also aus zwei Sätzen: 1. einem Vordersatze (*antecedens*) und 2. einem Nachsatze (*consequens*), und es wird hier entweder nach dem *modo ponente* oder dem *modo tollente* gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetischen Vernunftschlüsse haben also keinen *medium terminum*, sondern es wird bei denselben die Konsequenz eines Satzes aus dem anderen nur angezeigt. — Es wird nämlich im *Major* derselben die Konsequenz zweier Sätze auseinander ausgedrückt, von denen der erste eine Prämisse, der zweite eine Konklusion ist. Der *Minor* ist eine Verwandlung der problematischen Bedingung in einen kategorischen Satz.

2. Daraus, daß der hypothetische Schluß nur aus zwei Sätzen besteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, ist zu ersehen, daß er eigentlich kein Vernunftschluß sei, sondern vielmehr nur ein unmittelbarer, aus einem Vordersatze und Nachsatze, der Materie oder der Form

▲ 201—202; H_1 463—464; H_2 124—125; R 315—316.

nach, zu erweisender Schluß *(consequentia immediata demonstrabilis [ex antecedente et consequente] vel quoad materiam vel quoad formam).*

Ein jeder Vernunftschluß soll ein Beweis sein. Nun führt aber der hypothetische nur den Beweisgrund bei sich. Folglich ist auch hieraus klar, daß er kein Vernunftschluß sein könne.

§ 76.

Prinzip der hypothetischen Schlüsse.

Das Prinzip der hypothetischen Schlüsse ist der Satz des Grundes: *a ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.*

§ 77.

3. Disjunktive Vernunftschlüsse.

In den disjunktiven Schlüssen ist der *Major* ein disjunktiver Satz und muß daher, als solcher, Glieder der Einteilung oder Disjunktion haben.

Es wird hier entweder 1) von der Wahrheit eines Gliedes der Disjunktion auf die Falschheit der übrigen geschlossen; oder 2) von der Falschheit aller Glieder, außer einem, auf die Wahrheit dieses einen. Jenes geschieht durch den *modum ponentem* (oder *ponendo tollentem*), dieses durch den *modum tollentem (tollendo ponentem).*

Anmerk. 1. Alle Glieder der Disjunktion; außer einem, zusammengenommen, machen das kontradiktorische Gegenteil dieses einen aus. Es findet also hier eine Dichotomie statt, nach welcher, wenn eines von beiden wahr ist, das andere falsch sein muß, und umgekehrt.

2. Alle disjunktiven Vernunftschlüsse von mehr als zwei Gliedern der Disjunktion sind also eigentlich polysyllogistisch. Denn alle wahre Disjunktion kann nur *bimembris* sein und die logische Division ist auch

bimembris; aber die *membra subdividentia* werden um der Kürze willen unter die *membra dividentia* gesetzt.

§ 78.

Prinzip der disjunktiven Vernunftschlüsse.

Das Prinzip der disjunktiven Schlüsse ist der Grundsatz des ausschließenden Dritten:

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, — a positione unius ad negationem alterius valet consequentia.

§ 79.

Dilemma.

Ein Dilemma ist ein hypothetisch-disjunktiver Vernunftschluß, oder ein hypothetischer Schluß, dessen *consequens* ein disjunktives Urteil ist. — Der hypothetische Satz, dessen *consequens* disjunktiv ist, ist der Obersatz; der Untersatz bejaht, daß das *consequens (per omnia membra)* falsch ist und der Schlußsatz bejaht, daß das *antecedens* falsch sei. — (*A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia*).

Anmerk. Die Alten machten sehr viel aus dem Dilemma und nannten diesen Schluß *cornutus.* Sie wußten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, daß sie alles hersagten, wo er sich hinwenden konnte und ihm dann auch alles widerlegten. Sie zeigten ihm viele Schwierigkeiten bei jeder Meinung, die er annahm. — Aber es ist ein sophistischer Kunstgriff, Sätze nicht geradezu zu widerlegen, sondern nur Schwierigkeiten zu zeigen; welches denn auch bei vielen, ja bei den meisten Dingen angeht.

Wenn wir nun alles das sogleich für falsch erklären wollen, wobei sich Schwierigkeiten finden, so ist es ein leichtes Spiel, alles zu verwerfen. — Zwar ist es gut, die Unmöglichkeit des Gegenteiles zu zeigen; allein hierin liegt doch etwas Täuschendes, wo-

A 203—204; H_1 465—466; H_2 126—127; R 317—318.

fern man die Unbegreiflichkeit des Gegenteiles für die Unmöglichkeit desselben hält. Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an sich, ob sie gleich richtig schließen. Sie können gebraucht werden, wahre Sätze zu verteidigen, aber auch wahre Sätze anzugreifen, durch Schwierigkeiten, die man gegen sie aufwirft.

§ 80.

Förmliche und versteckte Vernunftschlüsse (ratiocinia formalia und cryptica).

Ein förmlicher Vernunftschluß ist ein solcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, sondern auch der Form nach richtig und vollständig ausgedrückt ist. — Den förmlichen Vernunftschlüssen sind die versteckten *(cryptica)* entgegengesetzt, zu denen alle diejenigen können gerechnet werden, in welchen entweder die Prämissen versetzt oder eine der Prämissen ausgelassen, oder endlich der Mittelbegriff allein mit der Konklusion verbunden ist. — Ein versteckter Vernunftschluß von der zweiten Art, in welchem die eine Prämisse nicht ausgedrückt, sondern nur mit gedacht wird, heißt ein verstümmelter oder ein Enthymema. — Die der dritten Art werden zusammengezogene Schlüsse genannt.

III. Schlüsse der Urteilskraft.

§ 81.

Bestimmende und reflektierende Urteilskraft.

Die Urteilskraft ist zwiefach: die bestimmende oder die reflektierende Urteilskraft. Die erstere geht vom Allgemeinen zum Besonderen; die zweite vom Besonderen zum Allgemeinen. — Die letztere hat nur subjektive Gültigkeit; — denn das Allgemeine, zu

A 204—206; H_1 466—467; H_2 127—128; R 318—319.

welchem sie vom Besonderen fortschreitet, ist nur empirische Allgemeinheit, — ein bloßes Analogon der logischen.

§ 82.

Schlüsse der (reflektierenden) Urteilskraft.

Die Schlüsse der Urteilskraft sind gewisse Schlußarten, aus besonderen Begriffen zu allgemeinen zu kommen. — Es sind also nicht Funktionen der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft; mithin bestimmen sie auch nicht das Objekt, sondern nur die Art der Reflexion über dasselbe, um zu seiner Kenntnis zu gelangen.

§ 83.

Prinzip dieser Schlüsse.

Das Prinzip, welches den Schlüssen der Urteilskraft zugrunde liegt, ist dieses: daß vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in einem zusammenstimmen, sondern daß das, was vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde notwendig sein werde.

Anmerk. Da den Schlüssen der Urteilskraft ein solches Prinzip zugrunde liegt, so können sie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüsse gehalten werden.

§ 84.

Induktion und Analogie, die beiden Schlußarten der Urteilskraft.

Die Urteilskraft, indem sie vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht a priori (empirisch) allgemeine Urteile zu ziehen, schließt entweder von vielen auf alle Dinge einer Art, oder von vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge

A 206—207; H_1 467—468; H_2 128—129; R 319—320.

von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, sofern sie zu demselben Prinzipe gehören. — Die erstere Schlußart heißt der Schluß durch Induktion; — die andere der Schluß nach der Analogie.

Anmerk. 1. Die Induktion schließt also vom Besonderen aufs Allgemeine (*a particulari ad universale*) nach dem Prinzipe der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie schließt von partikulärer Ähnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Prinzipe der Spezifikation: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Übereinstimmende kennt, stimmen auch in dem Übrigen überein, was wir in einigen dieser Gattung kennen, an anderen aber nicht wahrnehmen. Die Induktion erweitert das empirisch Gegebene vom Besonderen aufs Allgemeine in Ansehung vieler Gegenstände; — die Analogie dagegen die gegebenen Eigenschaften eines Dinges auf mehrere ebendesselben Dinges. — Eines in vielen, also in allen: Induktion; — vieles in einem (was auch in anderen ist), also auch das Übrige in demselben: Analogie. — So ist z. B. der Beweisgrund für die Unsterblichkeit aus der völligen Entwickelung der Naturanlagen eines jeden Geschöpfes ein Schluß nach der Analogie.

Bei dem Schlusse nach der Analogie wird indessen nicht die Identität des Grundes (*par ratio*) erfordert. Wir schließen nach der Analogie nur auf vernünftige Mondbewohner, nicht auf Menschen. — Auch kann man nach der Analogie nicht über das *tertium comparationis* hinaus schließen.

2. Ein jeder Vernunftschluß muß Notwendigkeit geben. Induktion und Analogie sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern nur logische Präsumtionen oder auch empirische Schlüsse; und durch Induktion bekommt man wohl generale, aber nicht universale Sätze.

3. Die gedachten Schlüsse der Urteilskraft sind nützlich und unentbehrlich zum Behufe der Erweiterung unserer Erfahrungserkenntnis. Da sie aber nur

▲ 207—208; H_1 468—469; H_2 129; R 320—321.

empirische Gewißheit geben, so müssen wir uns ihrer mit Behutsamkeit und Vorsicht bedienen.

§ 85.

Einfache und zusammengesetzte Vernunftschlüsse.

Ein Vernunftschluß heißt einfach, wenn er nur aus einem; zusammengesetzt, wenn er aus mehreren Vernunftschlüssen besteht.

§ 86.

Ratiocinatio polysyllogistica.

Ein zusammengesetzter Schluß, in welchem die mehreren Vernunftschlüsse nicht durch bloße Koordination, sondern durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen miteinander verbunden sind, wird eine Kette von Vernunftschlüssen genannt *(ratiocinatio polysyllogistica)*.

§ 87.

Prosyllogismen und Episyllogismen.

In der Reihe zusammengesetzter Schlüsse kann man auf eine doppelte Art, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, oder von den Folgen herauf zu den Gründen schließen. Das erste geschieht durch Episyllogismen, das andere durch Prosyllogismen.

Ein Episyllogismus ist nämlich derjenige Schluß in der Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Konklusion eines Prosyllogismus, — also eines Schlusses wird, welcher die Prämisse des ersteren zur Konklusion hat.

§ 88.

Sorites oder Kettenschluß.

Ein Schluß aus mehreren abgekürzten und untereinander zu einer Konklusion verbundenen Schlüssen heißt

ein Sorites oder Kettenschluß, der entweder progressiv oder regressiv sein kann; je nachdem man von den näheren Gründen zu den entfernteren hinauf, oder von den entfernteren Gründen zu den näheren herabsteigt.

§ 89.

Kategorische und hypothetische Soriten.

Die progressiven sowohl als die regressiven Kettenschlüsse können hinwiederum entweder kategorische oder hypothetische sein. — Jene bestehen aus kategorischen Sätzen als einer Reihe von Prädikaten diese aus hypothetischen als einer Reihe von Konsequenzen.

§ 90.

Trugschluß, — Paralogismus, — Sophisma.

Ein Vernunftschluß, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heißt ein Trugschluß (*fallacia*). — Ein solcher Schluß ist ein Paralogismus, insofern man sich selbst dadurch hintergeht; ein Sophisma, sofern man andere dadurch mit Absicht zu hintergehen sucht.

Anmerk. Die Alten beschäftigten sich sehr mit der Kunst, dergleichen Sophismen zu machen. Daher sind viele von der Art aufgekommen; z. B. das *sophisma figurae dictionis*, worin der *medius terminus* in verschiedener Bedeutung genommen wird; *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter; sophisma heterozeteseos, elenchi, ignorationis* u. dgl. m.

§ 91.

Sprung im Schließen.

Ein Sprung (*saltus*) im Schließen oder Beweisen ist die Verbindung einer Prämisse mit der Konklusion, so

A 210—211; H_1 470—471; H_2 130—131; R 322—323.

daß die andere Prämisse ausgelassen wird. — Ein solcher Sprung ist rechtmäßig (*legitimus*), wenn ein jeder die fehlende Prämisse leicht hinzudenken kann; unrechtmäßig (*illegitimus*) aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist. — Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einer Sache ohne Zwischenmerkmal (*nota intermedia*) verknüpft.

§ 92.

Petitio principii. — Circulus in probando.

Unter einer *petitio principii* versteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Beweises bedarf. — Und einen Zirkel im Beweisen begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweisen wollen, seinem eigenen Beweise zugrunde legt.

Anmerk. Der Zirkel im Beweisen ist oft schwer zu entdecken, und dieser Fehler wird gerade da gemeiniglich am häufigsten begangen, wo die Beweise schwer sind.

§ 93.

Probatio plus und minus probans.

Ein Beweis kann zu viel, aber auch zu wenig beweisen. Im letzteren Falle beweist er nur einen Teil von dem, was bewiesen werden soll; im ersteren geht er auch auf das, welches falsch ist.

Anmerk. Ein Beweis, der zu wenig beweist, kann wahr sein und ist also nicht zu verwerfen. Beweist er aber zu viel, so beweist er mehr als wahr ist; und das ist denn falsch. — So beweist z. B. der Beweis wider den Selbstmord: daß, wer sich nicht das Leben gegeben, es sich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus diesem Grunde dürften wir auch keine Tiere töten. Er ist also falsch.

A 211—212; H_1 471—472; H_2 131—132; R 323—324.

II.

Allgemeine Methodenlehre.

§ 94.

Manier und Methode.

Alle Erkenntnis und ein Ganzes derselben muß einer Regel gemäß sein. (Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft.) — Aber diese Regel ist entweder die der **Manier** (frei) oder die der **Methode** (Zwang).

§ 95.

Form der Wissenschaft. — Methode.

Die Erkenntnis als Wissenschaft muß nach einer Methode eingerichtet sein. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntnis als System und nicht bloß als Aggregat. — Sie erfordert daher eine systematische, mithin nach überlegten Regeln abgefaßte Erkenntnis.

§ 96.

Methodenlehre. — Gegenstand und Zweck derselben.

Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntnis zu ihrem Inhalte hat, so hat dagegen die allgemeine Methodenlehre, als der andere Teil der Logik, von der Form einer Wissenschaft überhaupt oder von der Art und

A 213—215; H_1 473—474; H_2 133; R 325—327.

Weise zu handeln, das Mannigfaltige der Erkenntnis zu einer Wissenschaft zu verknüpfen.

§ 97.

Mittel zur Beförderung der logischen Vollkommenheit der Erkenntnis.

Die Methodenlehre soll die Art vortragen, wie wir zur Vollkommenheit der Erkenntnis gelangen. — Nun besteht eine der wesentlichsten logischen Vollkommenheiten der Erkenntnis in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und systematischen Anordnung derselben zum Ganzen einer Wissenschaft. Die Methodenlehre wird demnach hauptsächlich die Mittel anzugeben haben, durch welche die Vollkommenheiten der Erkenntnis befördert werden.

§ 98.

Bedingungen der Deutlichkeit der Erkenntnis.

Die Deutlichkeit der Erkenntnisse und ihre Verbindung zu einem systematischen Ganzen hängt ab von der Deutlichkeit der Begriffe sowohl in Ansehung dessen, was in ihnen, als in Rücksicht auf das, was unter ihnen enthalten ist.

Das deutliche Bewußtsein des Inhaltes der Begriffe wird befördert durch Exposition und Definition derselben; — das deutliche Bewußtsein ihres Umfanges dagegen durch die logische Einteilung derselben. — Zuerst also hier von den Mitteln zu Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe in Ansehung ihres Inhaltes.

A 215—216: H$_1$ 474; H$_2$ 133—134; R 327—328.

I. Beförderung der logischen Vollkommenheit der Erkenntnis durch Definition, Exposition und Beschreibung der Begriffe.

§ 99.

Definition.

Eine Definition ist ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff *(conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus).*

Anmerk. Die Definition ist allein als ein logisch vollkommener Begriff anzusehen; denn es vereinigen sich in ihr die beiden wesentlichsten Vollkommenheiten eines Begriffes: die Deutlichkeit und die Vollständigkeit und Präzision in der Deutlichkeit (Quantität der Deutlichkeit).

§ 100.

Analytische und synthetische Definition.

Alle Definitionen sind entweder analytisch oder synthetisch. — Die ersteren sind Definitionen eines gegebenen, die letzteren Definitionen eines gemachten Begriffes.

§ 101.

Gegebene und gemachte Begriffe a priori und a posteriori.

Die gegebenen Begriffe einer analytischen Definition sind entweder a priori oder a posteriori gegeben; so wie die gemachten Begriffe einer synthetischen Definition entweder a priori oder a posteriori gemacht sind.

§ 102.

Synthetische Definitionen durch Exposition oder Konstruktion.

Die Synthesis der gemachten Begriffe, aus welcher die synthetischen Definitionen entspringen, ist entweder die

A 217—218; H_1 475—476; H_2 134—135; R 329—330.

der Exposition (der Erscheinungen) oder die der Konstruktion. — Die letztere ist die Synthesis willkürlich gemachter, die erstere die Synthesis empirisch, d. h. aus gegebenen Erscheinungen, als der Materie derselben, gemachter Begriffe *(conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam)*. — Willkürlich gemachte Begriffe sind die mathematischen.

Anmerk. Alle Definitionen der mathematischen und — wofern anders bei empirischen Begriffen überall Definitionen stattfinden könnten — auch der Erfahrungsbegriffe, müssen also synthetisch gemacht werden. Denn auch bei den Begriffen der letzteren Art, z. B. den empirischen Begriffen Wasser, Feuer, Luft u. dgl., soll ich nicht zergliedern, was in ihnen liegt, sondern durch Erfahrung kennen lernen, was zu ihnen gehört. — Alle empirischen Begriffe müssen also als gemachte Begriffe angesehen werden, deren Synthesis aber nicht willkürlich, sondern empirisch ist.

§ 103.

Unmöglichkeit empirisch synthetischer Definitionen.

Da die Synthesis der empirischen Begriffe nicht willkürlich, sondern empirisch ist und als solche niemals vollständig sein kann (weil man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmale des Begriffes entdecken kann), so können empirische Begriffe auch nicht definiert werden.

Anmerk. Synthetisch lassen sich also nur willkürliche Begriffe definieren. Solche Definitionen willkürlicher Begriffe, die nicht nur immer möglich, sondern auch notwendig sind und vor alledem was vermittelst eines willkürlichen Begriffes gesagt wird, vorangehen müssen, könnte man auch Deklarationen nennen, sofern man dadurch seine Gedanken deklariert oder Rechenschaft von dem gibt, was man unter einem Worte versteht. Dies ist der Fall bei den Mathematikern.

A 218—219; H_1 476—477; H_2 135—136; R 330—331.

§ 104.

Analytische Definitionen durch Zergliederung a priori oder a posteriori gegebener Begriffe.

Alle gegebenen Begriffe, sie mögen a priori oder a posteriori gegeben sein, können nur durch Analysis definiert werden. Denn gegebene Begriffe kann man nur deutlich machen, sofern man die Merkmale derselben sukzessiv klar macht. — Werden alle Merkmale eines gegebenen Begriffes klar gemacht, so wird der Begriff vollständig deutlich; enthält er auch nicht zu viel Merkmale, so ist er zugleich präzis und es entspringt hieraus eine Definition des Begriffes.

Anmerk. Da man durch keine Probe gewiß werden kann, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffes durch vollständige Analyse erschöpft habe, so sind alle analytische Definitionen für unsicher zu halten.

§ 105.

Erörterungen und Beschreibungen.

Nicht alle Begriffe können also, sie dürfen aber auch nicht alle definiert werden.

Es gibt Annäherungen zur Definition gewisser Begriffe; dieses sind teils Erörterungen *(expositiones)*, teils Beschreibungen *(descriptiones)*.

Das Exponieren eines Begriffes besteht in der aneinanderhängenden (sukzessiven) Vorstellung seiner Merkmale, so weit dieselben durch Analyse gefunden sind.

Die Beschreibung ist die Exposition eines Begriffes, sofern sie nicht präzis ist.

Anmerk. 1. Wir können entweder einen Begriff oder die Erfahrung exponieren. Das erste geschieht durch Analysis, das zweite durch Synthesis.

2. Die Exposition findet also nur bei gegebenen Begriffen statt, die dadurch deutlich gemacht werden;

A 219—220; H_1 477—478; H_2 136—137; R 331—332.

sie unterscheidet sich dadurch von der Deklaration, die eine deutliche Vorstellung gemachter Begriffe ist.

Da es nicht immer möglich ist, die Analysis vollständig zu machen, und da überhaupt eine Zergliederung, ehe sie vollständig wird, erst unvollständig sein muß, so ist auch eine unvollständige Exposition, als Teil einer Definition eine wahre und brauchbare Darstellung eines Begriffes. Die Definition bleibt hier immer nur die Idee einer logischen Vollkommenheit, die wir zu erlangen suchen müssen.

3. Die Beschreibung kann nur bei empirisch gegebenen Begriffen stattfinden. Sie hat keine bestimmten Regeln und enthält nur die Materialien zur Definition.

§ 106.

Nominal- und Real-Definitionen.

Unter bloßen Namen-Erklärungen oder Nominal-Definitionen sind diejenigen zu verstehen, welche die Bedeutung enthalten, die man willkürlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnen oder bloß zur Unterscheidung desselben von anderen Objekten dienen. — Sach-Erklärungen oder Real-Definitionen hingegen sind solche, die zur Erkenntnis des Objektes, seinen inneren Bestimmungen nach, zureichen, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus inneren Merkmalen darlegen.

Anmerk. 1. Wenn ein Begriff innerlich zureichend ist, die Sache zu unterscheiden, so ist er es auch gewiß äußerlich; wenn er aber innerlich nicht zureichend ist, so kann er doch bloß in gewisser Beziehung äußerlich zureichend sein, nämlich in der Vergleichung des Definitums mit anderen. Allein die unumschränkte äußere Zulänglichkeit ist ohne die innere nicht möglich.

2. Erfahrungsgegenstände erlauben bloß Nominal-Erklärungen. — Logische Nominal-Definitionen gegebener Verstandesbegriffe sind von einem Attribut

A 220—222; H_1 478—479; H_2 136; R 332—333.

hergenommen, Real-Definitionen hingegen aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit. Die letzteren enthalten also das, was jederzeit der Sache zukommt, — das Realwesen derselben. — Bloß verneinende Definitionen können auch keine Real-Definitionen heißen, weil verneinende Merkmale wohl zur Unterscheidung einer Sache von anderen ebensogut dienen können als bejahende, aber nicht zur Erkenntnis der Sache ihrer inneren Möglichkeit nach.

In Sachen der Moral müssen immer Real-Definitionen gesucht werden; — dahin muß alles unser Bestreben gerichtet sein. — Real-Definitionen gibt es in der Mathematik; denn die Definition eines willkürlichen Begriffes ist immer real.

2. Eine Definition ist genetisch, wenn sie einen Begriff gibt, durch welchen der Gegenstand a priori in concreto kann dargestellt werden; dergleichen sind alle mathematische Definitionen.

§ 107.

Haupterfordernisse der Definition.

Die wesentlichen und allgemeinen Erfordernisse, die zur Vollkommenheit einer Definition überhaupt gehören, lassen sich unter den vier Hauptmomenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachten.

1) Der Quantität nach — was die Sphäre der Definition betrifft — müssen die Definition und das Definitum Wechselbegriffe (*conceptus reciproci*) und mithin die Definition weder weiter noch enger sein als ihr Definitum;

2) der Qualität nach muß die Definition ein ausführlicher und zugleich präziser Begriff sein;

3) der Relation nach muß sie nicht tautologisch, d. i. die Merkmale des Definitums müssen, als Erkenntnisgründe desselben, von ihm selbst verschieden sein; und endlich

4) der Modalität nach müssen die Merkmale not-

wendig und also nicht solche sein, die durch Erfahrung hinzukommen.

Anmerk. Die Bedingung: daß der Gattungsbegriff und der Begriff des spezifischen Unterschiedes (*genus* und *differentia specifica*) die Definition ausmachen sollen, gilt nur in Ansehung der Nominal-Definitionen in der Vergleichung; aber nicht für die Real-Definitionen in der Ableitung.

§ 108.

Regeln zur Prüfung der Definitionen.

Bei Prüfung der Definitionen sind vier Handlungen zu verrichten; es ist nämlich dabei zu untersuchen, ob die Definition

1) als ein Satz betrachtet, wahr sei; ob sie
2) als ein Begriff deutlich sei;
3) ob sie als ein deutlicher Begriff auch ausführlich; und endlich
4) als ein ausführlicher Begriff zugleich bestimmt, d. i. der Sache selbst adäquat sei.

§ 109.

Regeln zur Verfertigung der Definitionen.

Eben dieselben Handlungen, die zur Prüfung der Definitionen gehören, sind nun auch beim Verfertigen derselben zu verrichten. — Zu diesem Zwecke suche also: 1. wahre Sätze, 2. solche, deren Prädikat den Begriff der Sache nicht schon voraussetzt, 3. sammle deren mehrere und vergleiche sie mit dem Begriffe der Sache selbst, ob sie adäquat sei, und endlich 4. siehe zu, ob nicht ein Merkmal im anderen liege oder demselben subordiniert sei.

Anmerk. 1. Diese Regeln gelten, wie sich auch wohl ohne Erinnerung versteht, nur von analytischen Definitionen. — Da man nun hier nie gewiß sein kann, ob die Analyse vollständig gewesen, so darf man die

Definition auch nur als Versuch aufstellen und sich ihrer nur so bedienen, als wäre sie keine Definition. Unter dieser Einschränkung kann man sie doch als einen deutlichen und wahren Begriff brauchen und aus den Merkmalen desselben Korollarien ziehen. Ich werde nämlich sagen können: dem der Begriff des Definitums zukommt, kommt auch die Definition zu; aber freilich nicht umgekehrt, da die Definition nicht das ganze Definitum erschöpft.

2. Sich des Begriffes vom Definitum bei der Erklärung bedienen, oder das Definitum bei der Definition zugrunde legen, heißt durch einen **Zirkel** erklären (*circulus in definiendo*).

II. Beförderung der Vollkommenheit der Erkenntnis durch logische Einteilung der Begriffe.

§ 110.

Begriff der logischen Einteilung.

Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges **unter** sich, insofern es übereinstimmt, aber auch, insofern es verschieden ist. — Die Bestimmung eines Begriffes in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt, d. i. voneinander unterschieden ist, heißt die **logische Einteilung des Begriffes**. — Der höhere Begriff heißt der **eingeteilte Begriff** (*divisum*), und die niedrigeren Begriffe die **Glieder der Einteilung** (*membra dividentia*).

Anmerk. 1. Einen Begriff **teilen** und ihn **einteilen**, ist also sehr verschieden. Bei der Teilung des Begriffes sehe ich, was in ihm enthalten ist (durch Analyse); bei der Einteilung betrachte ich, was **unter** ihm enthalten ist. Hier teile ich die Sphäre des Begriffes, nicht den Begriff selbst ein. Weit gefehlt also, daß die Einteilung eine Teilung des Begriffes sei; so enthalten vielmehr die Glieder der Einteilung mehr in sich als der eingeteilte Begriff.

A 224—226; H_1 481—482; H_2 139—140; B 335—336.

2. Wir gehen von niedrigeren zu höheren Begriffen hinauf und nachher können wir wieder von diesen zu niedrigeren herabgehen, — durch Einteilung.

§ 111.

Allgemeine Regeln der logischen Einteilung.

Bei jeder Einteilung eines Begriffes ist darauf zu sehen:

1) daß die Glieder der Einteilung sich ausschließen oder einander entgegengesetzt seien; daß sie ferner
2) unter einen höheren Begriff (*conceptum communem*) gehören, und daß sie endlich
3) alle zusammengenommen die Sphäre des eingeteilten Begriffes ausmachen oder derselben gleich seien.

Anmerk. Die Glieder der Einteilung müssen durch kontradiktorische Entgegensetzung, nicht durch ein bloßes Widerspiel (*contrarium*) voneinander getrennt sein.

§ 112.

Kodivision und Subdivision.

Verschiedene Einteilungen eines Begriffes, die in verschiedener Absicht gemacht werden, heißen Nebeneinteilungen, und die Einteilung der Glieder der Einteilung wird eine Untereinteilung (*subdivisio*) genannt.

Anmerk. 1. Die Subdivision kann ins Unendliche fortgesetzt werden; komparativ aber kann sie endlich sein. Die Kodivision geht auch, besonders bei Erfahrungsbegriffen, ins Unendliche; denn wer kann alle Relationen der Begriffe erschöpfen?

2. Man kann die Kodivision auch eine Einteilung nach Verschiedenheit der Begriffe von demselben Gegenstande (Gesichtspunkte), so wie die Subdivision eine Einteilung der Gesichtspunkte selbst nennen.

A 226—228; H_1 482—483; H_2 140—141; R 336—337.

§ 113.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Einteilung in zwei Glieder heißt Dichotomie; wenn sie aber mehr als zwei Glieder hat, wird sie Polytomie genannt.

Anmerk. 1. Alle Polytomie ist empirisch; die Dichotomie ist die einzige Einteilung aus Prinzipien a priori, — also die einzige primitive Einteilung. Denn die Glieder der Einteilung sollen einander entgegengesetzt sein und von jedem *A* ist doch das Gegenteil nichts mehr als *non A*.

2. Polytomie kann in der Logik nicht gelehrt werden; denn dazu gehört Erkenntnis des Gegenstandes. Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerspruches, ohne den Begriff, den man einteilen will, dem Inhalte nach zu kennen. — Die Polytomie bedarf Anschauung, entweder a priori, wie in der Mathematik (z. B. die Einteilung der Kegelschnitte), oder empirische Anschauung wie in der Naturbeschreibung. — Doch hat die Einteilung aus dem Prinzipe der Synthesis a priori Trichotomie; nämlich 1) den Begrff, als die Bedingung, 2) das Bedingte, und 3) die Ableitung des letzteren aus dem ersteren.

§ 114.

Verschiedene Einteilungen der Methode.

Was nun insbesondere noch die Methode selbst bei Bearbeitung und Behandlung wissenschaftlicher Erkenntnisse betrifft, so gibt es verschiedene Hauptarten derselben, die wir nach folgender Einteilung hier angeben können.

§ 115.

1. Szientifische und populäre Methode.

Die szientifische oder scholastische Methode unterscheidet sich von der populären dadurch, daß jene

A. 227—228; H_1 483—484; H_2 141—142; R 337—338.

von Grund- und Elementarsätzen, diese hingegen vom Gewöhnlichen und Interessanten ausgeht. — Jene geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige; diese zweckt auf Unterhaltung ab.

Anmerk. Diese beiden Methoden unterscheiden sich also der Art und nicht dem bloßen Vortrage nach; und Popularität in der Methode ist mithin etwas anderes als Popularität im Vortrage.

116.

2. Systematische oder fragmentarische Methode.

Die systematische Methode ist der fragmentarischen oder rhapsodistischen entgegengesetzt. — Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und sodann diese Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Übergang von einem Satze zum anderen deutlich angegeben ist, so hat man eine Erkenntnis systematisch behandelt. Hat man dagegen nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodisch eingerichtet, so ist eine solche Methode rhapsodistisch zu nennen.

Anmerk. Der systematische Vortrag wird dem fragmentarischen, so wie der methodische dem tumultuarischen entgegengesetzt. Wer methodisch denkt, kann nämlich systematisch oder fragmentarisch vortragen. — Der äußerlich fragmentarische, an sich aber methodische Vortrag ist aphoristisch.

§ 117.

a. Analytische oder synthetische Methode.

Die analytische Methode ist der synthetischen entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Prinzipien fort (*a principiatis ad principia*), diese hingegen geht von den Prinzipien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammen-

A 228—230; H_1 484 - 485; H_2 142; R 338—339.

gesetzten. Die erstere könnte man auch die regressive, so wie die letztere die progressive nennen.

Anmerk. Die analytische Methode heißt auch sonst die Methode des Erfindens. — Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung der Erkenntnis aber ist die synthetische Methode angemessener.

§ 118

4. Syllogistische — tabellarische Methode.

Die syllogistische Methode ist diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüssen eine Wissenschaft vorgetragen wird.

Tabellarisch heißt diejenige Methode, nach welcher ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dargestellt wird.

§ 119.

5. Akroamatische oder erotematische Methode.

Akroamatisch ist die Methode, sofern jemand allein lehrt; erotematisch, sofern er auch fragt. — Die letztere Methode kann hinwiederum in die dialogische oder sokratische und in die katechetische eingeteilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den Verstand oder bloß an das Gedächtnis gerichtet sind.

Anmerk. Erotematisch kann man nicht anders lehren, als durch den sokratischen Dialog, in welchem sich beide fragen und auch wechselweise antworten müssen, so daß es scheint, als sei auch der Schüler selbst Lehrer. Der sokratische Dialog lehrt nämlich durch Fragen, indem er den Lehrling seine eigenen Vernunftprinzipien kennen lehrt und ihm die Aufmerksamkeit darauf schärft. Durch die gemeine Katechese aber kann man nicht lehren, sondern nur das, was man akroamatisch gelehrt hat, abfragen. — Die

A 230—231; H_1 485—486; H_2 142—143; R 339—340.

katechetische Methode gilt daher auch nur für empirische und historische, die dialogische dagegen für rationale Erkenntnisse.

§ 120.

Meditieren.

Unter Meditieren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen. — Das Meditieren muß alles Lesen und Lernen begleiten, und es ist hierzu erforderlich, daß man zuvörderst vorläufige Untersuchungen anstelle und sodann seine Gedanken in Ordnung bringe oder nach einer Methode verbinde.

A 231—232; H_1 486—487; H_2 143; R 340

Register.

A. Personen-Register.

Die eingeklammerten Zahlen geben die Lebenszeit des betreffenden Mannes an.

Alembert, Jean Lerond d' (1717 bis 1783), berühmter Physiker und Mathematiker, Mitarbeiter der „Encyclopédie des sciences, des arts et des métiers" (1751 bis 1772). 48.

Antoninus, Marcus Aurelius (121 n. Chr. —180), römischer Kaiser, schrieb „Selbstbetrachtungen" vom Standpunkt der Stoa aus. 34.

Aristoteles (384—322 v. Chr.) 7. 22. 23. 30. 32—33. 34.

Arkesilaus (315—241 v. Chr.), das Haupt der sogenannten „mittleren Akademie", Skeptiker. 33.

Baco(n), Francis, Baron von Verulam (1561—1626). Sehr zu Unrecht nennt ihn Kant den „ersten und grössten Naturforscher der neueren Zeit"; er ist als Naturforscher ohne Bedeutung; als Philosoph vertritt er einen sensualistischen Empirismus. 35.

Bardili, Christoph Gottfried (1761—1808), Gegner Kants. Das von Jäsche besprochene Werk trägt den Titel: „Grundriß der ersten Logik, gereiniget von den Irrtümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie. Stuttgart 1800."

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714—1762), gab der Wissenschaft des Schönen den Namen Ästhetik. Vergl. seine „Aesthetica 1750—1758, 2 Bde."; ein Schüler Leibniz' und Wolff's. 16. 23.

Chrysippus (282—209 v. Chr.), der Stoiker. 33.

Cicero, Marcus Tullius (106 bis 43 v. Chr.), der berühmte Redner, als Philosoph ein seichter Eklektiker. 34. 52.

Crusius, Chr. Aug. (1712 bis 1775), unter den Eklektikern des 18. Jahrhunderts einer der selbständigsten; Gegner Wolffs. 23.

Descartes, René (1596—1650), der Erneuerer des Idealismus und philosophischen Rationalismus 35.

Eleaten 31.

Epiktet aus Hierapolis (um 50 n. Chr.), Stoiker, besonders bekannt. durch sein Encheiridion (Handbüchlein der Moral) 34.

Epikureer 32—33.

Fontenelle (1657—1757), schöngeistiger Schriftsteller, Lyriker und Bukoliker, stellte

in seinem Streit mit Houdart de la Motte (1672—1731) die Franzosen seiner Zeit als Dichter über die Römer, diese über die Griechen. 89.

Home, Henry (1696—1782), schottischer Ästhetiker, besonders bekannt ist er durch seine „Elements of criticism, Lond. 1762". 17.

Horatius Flaccus, Quintus (65—8 v. Chr.), der bekannte Dichter, 52.

Hume, David (1711—1776), schottischer Philosoph sensualistisch-skeptischer Richtung 52.

Jacob (Jakob), Ldw. Heinrich (1759—1827) Strenger Kantianer ohne eigene Gedanken. 6.

Jäsche, Gottlob Benjamin (1762 bis 1842), der erste Herausgeber des vorliegenden Werkes, war anfangs strenger Kantianer, näherte sich später Fries und Jacobi. Vorrede.

Kant, Imm. 3—7, 10—11.

Karneades (214—129), Skeptiker, Stifter d. 3. Akademie, 33.

Kleanthes von Assus (331 v. Chr. geb.), Schüler des Stoiker Zenon, 33.

Lambert, Joh. Heinrich (1728 bis 1777), als Naturforscher, Mathematiker und philosophischer Schriftsteller ausgezeichnet; stand mit Kant in Briefwechsel. 23.

Leibniz, G. Wilh. (1646—1716), berühmter idealistischer Philosoph und Mathematiker, 23; 35.

Locke, John (1632—1704), Begründer der psychologisch-sensualistischen Richtung in der modernen Erkenntnistheorie; 23; 35.

Malebranche, Nicole (1638 bis 1715) vertritt einen psychologischen Idealismus und ist einer der Begründer des Okkasionalismus. 23.

Meier, Grg. Frdr. (1718—1777), dessen Lehrbuch: „Auszug aus der Vernunftlehre 1752" Kant seinen Vorlesungen über Logik zugrunde legte, steht Locke nahe in seinen Ansichten. 3; 4; 23.

Newton, Isaak (1642—1727), der berühmte Physiker, war von entscheidendem Einfluß auf Kant. 35.

Platon (427—347 v. Chr.), der größte Philosoph des Altertums, 32—33; 34; 46.

Plinius Secundus, Gaius, der ältere, (23—79 n. Chr.). Im Original steht „der jüngere" allein dieser kann nicht gemeint sein, denn die überlieferten 37 Bücher der historia naturalis sind vom älteren Plinius. 34.

Pyrrho von Elis (um 360—270 v. Chr.), Skeptiker. 33—34.

Pythagoras von Samos um 582—500 v. Chr.); 31—32.

Reusch — vermutlich: Joh. Peter Reusch (1691—1754), Anhänger von Leibniz—Wolff, dessen: „Systema logicum 1734". 23.

Seneca, L. Annäus (gest. 65 n. Chr.) Stoiker; 34.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Graf von (1671 bis 1713); 52.

Sokrates (470—399 v. Chr.) 26; 32; 49.

sokratischer Dialog 163.

Speusippus, Platons Nachfolger in der Akademie; 33.

Stoiker 32—33.

Thales von Milet (geb. 624 v. Chr.), jonischer Naturphilosoph, 30.

Vergil, Publius Maro (70 bis 19 v. Chr.) 52.

Wolff, Christian (1679—1754), erbaute sein System im Anschluß an Leibniz; 6. 23. 35. 38. 70.
Zeno. der Eleate (geb. um 490 v. Chr.), berühmt durch seine Beweise gegen die Bewegung; 31
Zeno aus Kition (um 250 v. Chr.), Stoiker, 33;
Zoroaster (Zarathustra) 30.

B. Sachregister.

A.

Abstrahieren, Abstraktion 102ff., 108; Abstraktes und Konkretes 108; Gebrauch der Begriffe in abstracto und in concreto 108.
Akroame 121; **akroamatischer** Beweis 79; akr. Methode 163.
Allgemeine Urteile 111 ff.
Analogie 146ff.
Analysis 155, analytische und synthetische Definitionen 153; analytische und synthetische Methode 162, Sätze 122, Teilbegriffe 65.
Analytik 18, 22.
Anschauung = einzelne Vorstellung 98; a priori 25; entspringt aus der Sinnlichkeit 39.
apagogischer Beweis 79; apag. Schlußart 57.
apodiktische Urteile 119 ff.
a posteriori, Erkenntnisse, 153.
a priori, Erkenntnisse 25; 153; Anschauung a priori in der Mathematik 25;
Architektonik der Wissenschaften 53—54; die Idee des Ganzen einer Wissenschaft ist architektonisch 100.
Art und Gattung (genus und species) 105.
assertorische Urteile 119 ff.
Ästhetik = Kritik des Geschmackes 16; ästhetische Deutlichkeit 68; Unterschied der Ästhetik von der Logik 16—17; ästhetische Vollkommenheit 40—43.
Äther der neueren Physiker 74.
Axiome, siehe Prinzipien.

B.

Begreifen 71, 72.
Begriff = allgemeine Vorstellung 98, = Merkmal 64; entspringen aus dem Verstande 39; logischer Ursprung d. B. 101; Einteilung d. B. 159; Vernunftbegriffe und Erfahrungsbegriffe 65, 99, 101; empirische und reine Begriffe 99; reine Verstandsbegriffe 99; Vernunftbegriff = Idee 99 bis 101; gegebene und gemachte B. 101, 153; abstrakte B. 103, 108—109; Materie u. Form d. B. 99; Inhalt und Umfang d. B. 104, 152; höhere und niedere, Gattungs- und Art-B. 105; weitere und engere B. 107; Subordination d. B. 107ff; analytische und synthetische Teilbegriffe 65; Deutlichkeit, Deutlichmachen d. B. 65, 70 bis 71, 152; mathematische Begriffe = willkürliche Begriffe 154.
Belletrist (bel esprit) 50.
besondere Urteile 111 ff.
Beweis 79; akroamatischer, Beweisgrund, Demonstration, direkter und indirekter, apagogischer, Konsequenz 79.
Bewusstsein 36; Bedingung aller Erkenntnis 36, 37, 38.

C.

Canones 85.
Circulus in probando 150.

D.

Definition 153; analytische und synthetische Definition 153 bis 155; Nominal- und Realdefinition 156; Haupterfordernisse der D. 157; Regeln zur Prüfung und Verfertigung der D. 158 bis 159.
Demonstration 164.
denken = Erkenntnis durch Begriffe 98, = vorstellen durch Merkmale 64.
Determination 108.
Dialektik 18, 22, 31, ein Kathartikon des Verstandes 19.
Dichotomie, siehe Einteilung.
Dilemma 144—145.
disjunktive Urteile 116; Schlüsse 143.
Dogmatismus 93.

E.

Einsehen 71.
Einteilung 159; Dichotomie und Polytomie 161; Kodivision und Subdivision 160.
einzelne Urteile 111 ff;
Erfahrungsurteile, siehe Urteile.
erkennen 64, 71—72.
Erkenntnis 36; Materie und Form d. E. 36, 55; ist Anschauung oder Begriff 39; diskursive und intuitive E. 25, 40, 64; Vollkommenheit der Erkenntnis: a) ästhetische 40 bis 43, b) logische 44 ff; genaue, rohe, weitere, engere Bestimmtheit d. Erk. 60 ff; Deutlichkeit und Klarheit d. Erk. 68—69, 152; Präzision, Angemessenheit, Profundität d. Erk. 69; Grade d. Erk. 71 bis 72; theoretische und praktische Erk. 95 ff; mathematische und philosophische Erk. 25, 78; spekulative und gemeine Erk. 29; rationale, empirische, historische Erk. 24, 79; Vernunfterkenntnisse a priori 25, 77.
erotematische Methode 163.
Evidenz 78.
exponieren, einen Begriff 155, einen Begriff definieren durch Exposition 153; exponible Urteile 120.

F.

Figuren der Schlüsse 138 ff.
Form der Erkenntnis 36; der Begriffe 99; der Schlüsse 137; der Wissenschaft 151.
Formeln 85.
Freiheit, Idee der, 100.
Fürwahrhalten 71—73, 80; drei Modi desselben: Meinen, Glauben, Wissen 73 ff.

G.

Galanterie in der Wissenschaft 51.
Gattung und Art (genus und species) 105.
Genie 43.
Gesetz, moralisches 74 ff., 77, 80, 100.
Gewissheit (Evidenz), intuitive und diskursive, rationale und empirische, mathematische und philosophische 78, mittelbare und unmittelbare 79.
Glauben, 73—78, moralischer Vernunftglaube 74—76, 80.
Grösse, intensive und extensive der Erkenntnis 44, 53—54.
Grund, Satz vom zureichenden Grunde 58; Grund-vermögen 39, Grundsätze, siehe Prinzipien.
Gründlichkeit 51.
Gut, das höchste 75.

H.

Historische Erkenntnis, siehe Erkenntnis.
Horizont der Erkenntnis 44 ff.; Erweiterung und Demarkation des H. 47 ff.
Humaniora 50.
Hypothetische Urteile 115—116; Schlüsse 142; Soriten 149.
Hypothese 94 ff.

I.

Idee = Vernunftbegriff 99—100; nicht konstitutiv, sondern regulativ 100; Idee der Freiheit 100; einer Wissenschaft 100.
Identität, Satz der 58.
Imperative, praktische 96.
Induktion 146 ff.
Intensive Größe der Erkenntnis 44, 53—54.
Irrtum, Möglichkeit desselben 58 ff., Regeln zur Vermeidung d. I. 63.

K.

Kategorische Urteile 144; Schlüsse 135; Soriten 149.
kennen 71.
Komparation, komparieren 102 ff.
konkret 108.
Konsequenz im Urteile 125.
Konstruktion der Begriffe 25, 153.
kontradiktorisch 79; Schlüsse durch kontradiktorische Urteile 127 ff.
Kontraposition, Regeln der, 131.
konträr 79; Schlüsse durch konträre und subkonträre Urteile 127 ff.
Kopula 114.
Korollarien 123.
kritische Methode 93.
Kriterium der Wahrheit 55 ff.; die formalen Kriterien der Wahrheit 58.

L.

Lehnsätze 123.
Logik, Definition d. L. 14, 15, 16—17; ist eine Propädeutik des Verstandesgebrauches, nicht Organon der Wissenschaften 14; sie darf ihre Prinzipien weder von einer Wissenschaft, noch von der Erfahrung, noch auch von der Psychologie bergen 15; sie ist eine demonstrierte Theorie aus Prinzipien a priori und dadurch von der Ästhetik verschieden 16; gemeine und transzendentale Logik; sie wird eingeteilt in Analytik und Dialektik 18, Elementarlehre und Methodenlehre, reine und angewandte Logik 20, 151; die angewandte L. ist Psychologie 20; L. als Kritik der Erkenntnis 22; zur Geschichte der Logik 22 ff.; L. zeigt nicht wie die Vorstellungen entspringen, sondern wie sie mit der logischen Form übereinstimmen 37; sie muß klare Begriffe deutlich machen 70—71.

M.

Manier 22, 151.
Materie und Form der Erkenntnis 36; des Beweises 79; der Begriffe 99; der Urteile 110; der Vernunftschlüsse 133.
Mathematik: intuitive Vernunfterkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe 25; mathematische Gewißheit 78, 93; mathematische Begriffe = willkürliche Begriffe 153.
Maxime 27.
Meditieren 164.
Meinen 73.
Merkmal 64, 104; analytische und synthetische, koordinierte u. subordinierte 65; bejahende,

verneinende, wichtige, unwichtige, notwendige, zufällige 66 bis 67; Teilbegriffe 104; Merkmal vom Merkmal 105.
Methode 21, 151; analytische und synthetische 162; akroamatische und erotematische 143, kritische, skeptische, dogmatische 93; syllogistische, tabellarische 163; szientifische und populäre 161; systematische und fragmentarische 161.
Modus ponens, tollens 57—58, 116.
Moral, moralischer Glaube, Gesetz, 74ff., 77, 80, 100, höchstes Gut 75.

P.

Pansophie 50.
Paralogismus 149.
Pedanterie 51.
Petitio principii 150, **plus** und minus probans 150.
Philosophie, nach dem Schul- und Welt-Begriff 25—26; gibt diskursive, die Mathematik intuitive Erkenntnis 25; Einteilung d. Ph. 27; sie läßt sich nicht lehren oder lernen 28; es kommt bei ihr auf die Methode des richtigen Vernunftgebrauches an 29; Geschichte d. Ph. 29ff.
Polyhistorie 50.
Polymatie 50.
Popularität in der Wissenschaft [51ff.
Postulat 123.
praktische Sätze 120; Imperative 96.
Prinzipien 121; diskursive und intuitive 121; Axiome und Akroame 121.
Problem 123; problematische Urteile 119.

Q.

Qualität der Urteile 111ff.
Quantität der Urteile 113ff.

R.

Rationale Erkenntnis, siehe Erkenntnis.
Reflexion, reflektieren 102ff.; reflekt. Urteilskraft 145.
Regeln, Regelmässigkeit der Natur, des Verstandes 12—13, der Erkenntnis 151.
Reihe = Verbindung subordinierter Merkmale 65.
Reizende, das 41—42.
Relation im Urteile 115—116.
Rührende, das 41—42.

S.

Satz der Identität oder des Widerspruches 58; des zureichenden Grundes 58; des ausschliessenden Dritten 58, 113. Theoretische, praktische Sätze 120, tautologische 122; demonstrable, indemonstrable 121; analytische und synthetische 122; Lehnsätze 122.
Scheinbarkeit 90ff.
Schluss, schliessen 125; Verstandesschlüsse und ihre Modi 126ff.; Vernunftschlüsse 132ff.; Figuren der Vernunftschlüsse 138ff; förmliche und versteckte Schlüsse 145; Schlüsse der Urteilskraft 145ff; Kettenschlüsse 149; Trugschluß, Paralogismus, Sophisma, Sprung im Schliessen 149.
Scholien 123.
Schönheit 38, 40; das selbständig Schöne und Angenehme 40 bis 41; das außerwesentlich Schöne = Reizende, Rührende 41.
Sentenzen 85.
Sinnlichkeit = Vermögen der Anschauungen, Rezeptivität 39; das niedere Vermögen, welches den Stoff gibt 40—41.
Skeptizismus, skeptische Methode 93.
Skrupel 92.
Sorites 149.

Sophisma 149.
Spekulative Erkenntnis siehe Erkenntnis.
Sprüche 85, Sprichwörter 86.
Synthesis 154; synthetische und analytische Sätze 122; Teilbegriffe 65; Definitionen 153; synthetische Methode 162.
System 79.

T.

Tautologische Sätze 122.
Theoretische Sätze 120, Erkenntnis 95 ff; Theoreme 123.
Transzendentale Logik 17.

U.

Überredung 80 ff.
Überzeugung 80 ff.
Umkehrung, reine und veränderte 129 ff.
Unendliche Urteile 113 ff.
Unwissenheit 48 ff., objektive und subjektive 48 ff.
Urteil 109 ff.; Materie und Form des Urteils 109; Quantität d. U.: allgemeine, besondere, einzelne 111 ff; Qualität: bejahende, verneinende, unendliche 113 ff.; Relation: kategorische, hypothetische, disjunktive 115—116 ff.; Modalität: problematische, assertorische, apodiktische 119 ff.; exponible Urteile 120; Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile 124.
Urteilskraft, bestimmende und reflektierende 145; Schlüsse der Urteilskraft, siehe Schluß.

V.

Vermögen, Grundvermögen: Verstand und Sinnlichkeit 39; niederes und höheres 40.
Vernunftbegriff = Idee 99.
Vernunfterkenntnis, siehe Erkenntnis.
Vernunftglauben 74—76, 80.
Vernunftschluss, siehe Schluss.
Verstand = Vermögen der Begriffe 13, 39, 41; Urheber des Irrtums 59. Verstandesbegriffe 99.
Verstandesschluss, siehe Schluss.
Verstehen 71.
Vollkommenheit einer Erkenntnis 43; siehe auch: Erkenntnis.
Vorstellen, Vorstellung 36, 37, 71; klare, deutliche, einfache, verworrene 37—38; sinnliche und intellektuelle Deutlichkeit der Vorst. 38—39.
Vortrag = Manier, seine Gedanken mitzuteilen 22.
Vorurteile 83 ff.; Quellen derselben 85 ff.; Arten derselben 86 ff.

W.

Wahrheit 55; Kriterien d. Wahrheit 55; äußeres Merkmal oder Probierstein der W. 63, 72; Fürwahrhalten 71—73 ff.
Wahrnehmen 71.
Wahrnehmungsurteile 124.
Wahrscheinlichkeit 90 ff.
Wesen eines Dinges 67—68.
Widerspruch, Satz des Widerspruches, 58.
Wissen 73, 78 ff.
Wissenschaft = System der Erkenntnis 79.

Z.

Zweifel 92 ff.

Pätz'sche Lippert & Co. Buchdruckerei G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

IMMANUEL KANT

Anthropologie

in pragmatischer Hinsicht

Fünfte Auflage

Herausgegeben, eingeleitet und mit Personen- und Sachregister versehen

von

Karl Vorländer

Der Philosophischen Bibliothek
Band 44

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1912.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Vorwort des Herausgebers.

Die äußere wie innere Einrichtung dieser völlig umgestalteten Neuausgabe von Kants Anthropologie entspricht derjenigen meiner übrigen Kant-Ausgaben (Bd. 38—42, 45 und 46 der *Philosophischen Bibliothek*). Nur konnte die Einleitung diesmal von einer Übersicht des Gedankenganges absehen, da die „Anthropologie", im Unterschiede von den bisher von mir herausgegebenen Kantschriften, keinen systematischen, sondern populären Charakter trägt, mithin einer solchen Einführung in ihre Gedanken ebensowenig wie die von Gedan herausgegebene „Physische Geographie" (Bd. 49) bedarf. Das Einzelregister S. 7f., vor allem aber das ebendeshalb besonders ausführlich gestaltete Sachregister am Schlusse des Buches, bieten dafür genügenden Ersatz. Für den Text durfte ich die heute textkritisch in erster Reihe stehende Akademie-Ausgabe O. Külpes zugrunde legen, dem ich dafür meinen verbindlichsten Dank sage. Im übrigen sind für die Textgestalt — auch in äußerer Beziehung, wie Rechtschreibung und Interpunktion — die bisher von mir befolgten Grundsätze maßgebend gewesen, so daß ich von der Akademie-Ausgabe öfters abgewichen bin. Die in vorliegender Ausgabe zum erstenmal erscheinenden Varianten folgen in einem besonderen Verzeichnis am Schluß der Einleitung. Die als „Anhang" (S. 291—313) beigefügten, gleichfalls in der Akademie-Ausgabe zum ersten Male abgedruckten „Er-

gänzungen“ aus Kants Manuskript werden gewiß allen Lesern, die sich für Kants Arbeitsweise interessieren, willkommen sein. Wo ich bei den erklärenden Anmerkungen unter dem Text die von Külpe gegebenen literarischen Nachweise — dankbar — benutzt habe, ist dies besonders vermerkt. Über alles weitere gibt die „Einleitung“ Aufschluß.

Solingen, im Juli 1912.

Karl Vorländer.

Inhalt.

Seite

Vorwort des Herausgebers III
Einleitung des Herausgebers VII

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*)
S. 1—290.

I. Teil. Anthropologische Didaktik. S. 9—224.

1. Buch (§ 1—59). Vom Erkenntnisvermögen 11
2. Buch (§ 60—72). Vom Gefühl der Lust und Unlust . 153
3. Buch (§ 73—88). Vom Begehrungsvermögen . . . 183

II. Teil. Anthropologische Charakteristik. S. 225—290.

A. Vom Charakter der Person 226
B. „ „ des Geschlechts 250
C. „ „ des Volks 260
D. „ „ der Rasse 273
E. „ „ der Gattung 274

Ergänzungen aus Kants Handschrift 291
Personen-Register 314
Sach-Register 317

*) Das der 2. Auflage des Originals vorgedruckte genauere Einzelregister findet sich unten S. 7f.

Einleitung des Herausgebers.

I. Zur Entstehung und Charakteristik der „Anthropologie".

1. Kants „Anthropologie", das letzte noch von ihm selbst herausgegebene Werk des 74jährigen Philosophen, ist, ebenso wie die „Physische Geographie" (Bd. 51 der *Philos. Bibl.)*, aus seinen Vorlesungen über diesen Gegenstand hervorgewachsen. Sein Interesse war schon früh, neben den großen Grundproblemen der Philosophie, auch dem anthropologischen, wir würden heute eher sagen: praktisch-psychologischen Gebiete, der Menschenkenntnis im weitesten Sinne des Wortes zugewandt. Bereits dem Knaben mußte die Nähe des Hafens mit seinem lebhaften Schiffsverkehr aus aller Herren Länder Anregung in Fülle bieten; ebenso dem Studenten der Umgang mit Litauern, Polen und Kurländern, sowie der Aufenthalt in einer der größten damaligen Städte Deutschlands. Und der Magister Kant war bekanntlich so wenig weltfremd, daß er vielmehr in allen Kreisen Königsbergs ein gern gesehener Gast war, an den vornehmsten Tafeln das Wort führte[1]). Allerdings Reisen, wie sie heute als eine der wichtigsten Vorbedingungen anthropologischer Kenntnisse gelten, hat er nicht gemacht, obwohl er selbst sie als wichtiges Mittel zur Erweiterung der Welt- und Menschenkenntnis angesehen hat (Vorrede, unten S. 4). Um so eifriger hat er, spätestens von seiner Hauslehrerzeit an, zahlreiche und umfangreiche Reisebeschreibungen gelesen.

[1]) Vgl. K. Vorländer, Kants Leben (Phil. Bibl. 126, 1911), Kap. II, 5 und III, 4.

Das bezeugen nicht nur seine ältesten Biographen, das war nicht bloß unter seinen Freunden so bekannt, daß z. B. Hamann in einem Briefe an ihn vom 27. Juli 1759 davon wie von etwas Selbstverständlichem spricht, sondern er selbst nennt auch in dem „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der Physischen Geographie" von 1756 die Titel der wichtigsten Reisebeschreibungen und Journale, die er zu diesem Zweck gelesen. Eben dies Kolleg über Physische Geographie — das erste über diesen Gegenstand an einer deutschen Universität gelesene, von dem wir wissen — enthielt bereits zahlreiche anthropologische Bemerkungen; denn sein „politischer" Teil wollte „die Völkerschaften, die Gemeinschaft, die die Menschen untereinander durch die Regierungsform, Handlung und gegenseitiges Interesse haben, die Religion, Gebräuche usw. kennen lehren".

Indes die geographische Vorlesung genügte auf die Dauer doch ihm selbst nicht mehr zum Ausdruck derjenigen seiner Gedanken, die außerhalb der strengeren Philosophie lagen, zumal als im Laufe der sechziger Jahre sich sein philosophisches Interesse immer stärker von der äußeren Natur ab- und der Natur des Menschen zuwandte. Wie die populären Schriften dieser Periode, unter dem Einfluß Rousseaus und der Engländer, diesen anthropologischen Zug zeigen, vor allem die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (die keineswegs bloß ästhetisch sind, wie man aus dem Titel schließen könnte), der „Versuch über die Krankheiten des Kopfes", die „Träume eines Geistersehers": so mußte er auch in den Vorlesungen zutage treten. Zu Anfang der siebziger Jahre führte Kant daher neben dem geographischen ein zweites „auf Weltkenntnis abzweckendes" Kolleg ein, das wie jenes erstere die Natur, seinerseits den Menschen behandeln sollte[1]). Näheres über den damit verfolgten Zweck erfahren wir aus einem Briefe an Marcus Herz, der von Reicke an das Ende des Jahres 1773 gesetzt wird. „Ich lese in diesem

[1]) Vgl. sein Programm ‚zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775', das auch die anthropologische Abhandlung ‚Von den verschiedenen Rassen der Menschen' enthält (Bd. 50 der *Phil. Bibl.*).

Winter zum zweiten Mal ein *collegium privatum* der *Anthropologie*, welches ich jetzt zu einer ordentlichen *academi*schen *disciplin* zu machen gedenke. . . . . Die Absicht, die ich habe, ist, durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften, die der Sitten, der Geschicklichkeit, des Umganges, der Methode, Menschen zu bilden und zu regieren, mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdenn mehr Phänomena u. ihre Gesetze, als die erste Gründe der Möglichkeit der *modification* der menschlichen Natur überhaupt . . . Ich bin unablässig so bei der Beobachtung selbst im gemeinen Leben, daß meine Zuhörer vom ersten Anfange bis zu Ende niemals eine trockene, sondern durch den Anlaß, den sie haben, unaufhörlich ihre gewöhnliche Erfahrung mit meinen Bemerkungen zu vergleichen, jederzeit eine unterhaltende Beschäftigung haben [Kant: „habe"]. Ich arbeite in Zwischenzeiten daran, aus dieser in meinen Augen sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit und selbst der Weisheit vor die *academi*sche Jugend zu machen[1]), welche nebst der physischen *geographie* von aller anderen Unterweisung unterschieden ist und die Kenntnis der Welt heißen kann" (*Briefwechsel, Akad. Ausg. I, S. 138f.*).

Dies Kolleg über Anthropologie hat er, wie Emil Arnoldt zuerst aus den Senatsakten nachgewiesen hat, zum erstenmal im Wintersemester 1772/73, anstatt des nicht zustande gekommenen über Theoretische Physik, gelesen, im Lektionskatalog zuerst für den folgenden Winter (1773 bis 1774) angekündigt[2]), und, da es rasch Anklang fand, seitdem in jedem Winterhalbjahr wiederholt; zum letzten-

[1]) Aus dieser Bemerkung braucht man keineswegs (mit B. Erdmann) zu schließen, daß er damals schon ein Buch über Anthropologie zu schreiben beabsichtigt habe.

[2]) Daher der Irrtum B. Erdmanns in der Einleitung zu seiner Ausgabe der *Reflexionen Kants zur Anthropologie* (Leipzig 1882) S. 48, den E. Arnoldt in seinen *Kritischen Exkursen im Gebiete der Kantforschung* (Königsberg 1894) S. 272f. berichtigt hat. Vgl. auch die Neuausgabe der letzteren in *E. Arnoldt, Gesammelte Werke* (hrsg. von *O. Schöndörffer*) V, S. 338ff., wo der Herausgeber einzelne Ergänzungen bringt.

mal vom 14. Oktober 1795 bis 27. Februar 1796 vor 53 eingeschriebenen Zuhörern, nachdem er die gleichzeitig begonnene Vorlesung über Metaphysik, infolge seiner damals schon sich geltend machenden körperlichen Schwäche, bereits am 18. Dezember 1795 geschlossen hatte. Die „Anthropologie" war ein vierstündiges Privatkolleg, das mindestens von 1776/77 an regelmäßig in jedem Winter Mittwochs und Sonnabends vormittag von 8 bis 10 gehalten wurde. Die höchste Zuhörerzahl (70) wurde 1791/92 erreicht, die niedrigste (28) wird für eins der Anfangssemester (1775/76) verzeichnet; der Durchschnitt hat etwa 50 betragen. Als Kompendium — bekanntlich waren solche damals für alle Kollegien vorgeschrieben, eine Ausnahme wurde nur für Kants „Physische Geographie" gemacht, die nach den „eigenen Diktaten" des Philosophen gelesen werden durfte — diente Baumgartens „Empirische Psychologie", genauer gesagt, der diese enthaltende Teil von Baumgartens Handbuch der Metaphysik.

In der Tat stellt denn auch Kants „Anthropologie" nicht dasjenige, was wir heute unter dieser Wissenschaft verstehen, sondern eben eine Art empirische Seelenlehre oder, wie es der Herausgeber einer Nachschrift dieser Vorlesungen (s. S. XII) einfach ausgedrückt hat, „Menschenkunde" dar. In seinen eigenen Vorlesungen über Metaphysik kürzte er daher, wie er schon 1778 an Markus Herz schreibt, den Abschnitt über Empirische Psychologie, seitdem er Anthropologie las. Ihr Wert beruht nicht und sollte nicht beruhen in methodischer Systematik, war also kein philosophischer im engeren Sinne; vielmehr bestand und besteht er in der Feinheit der Beobachtung, der Schärfe der Zergliederungen, der Fülle der geistreichen oder witzigen Bemerkungen, dem Umfang und der Tiefe der Menschenkenntnis.

Sie wurden denn mit Vorliebe auch von erwachsenen Männern oder von jüngeren Nichtstudierenden (z. B. Offizieren) besucht. Sein Biograph R. B. Jachmann schreibt darüber: „Eine leichtere, aber äußerst anziehende Belehrung gewährte sein Vortrag über Anthropologie und physische Geographie, welche auch (sc. von den Privat-

vorlesungen) am häufigsten besucht wurden. Hier sah man den hohen Denker in der Sinnenwelt umherwandeln und Menschen und Natur mit der Fackel einer originellen Vernunft beleuchten. Seine scharfsinnigen Bemerkungen, welche das Gepräge einer tiefen Menschen- und Naturkenntnis an sich trugen, waren in einen mit Witz und Genialität gefüllten Vortrag gekleidet, der einen jeden Zuhörer entzückte. Es war eine Freude zu sehen, wie hier Jünglinge sich der neuen Ansicht erfreuten, welche ihnen über Menschen und Natur eröffnet wurde, und neben ihnen so gelehrte und kenntnisreiche Geschäftsmänner als der Geheime Justiz- und Regierungsrat Morgenbesser und andere saßen und auch für ihren Geist volle Nahrung fanden. In diesen Vorträgen war Kant allen alles und hat vielleicht durch sie den größten Nutzen fürs gemeine Leben gestiftet"[1]). Der Philosoph empfahl diese Vorlesung auch wohl selbst solchen, die ihm für seine tiefer dringenden systematischen Vorlesungen noch nicht reif erschienen, so z. B. einem 20jährigen Leutnant van Hogendorp, der darüber erzählt: „Ich offenbarte ihm meinen Wunsch, ihn in der Öffentlichkeit zu hören; und auf seinen Rat besuchte ich seine Vorlesungen über Anthropologie. Dort habe ich die Grundsätze geschöpft, die später mich in meinen Beziehungen zu den Menschen zu leiten dienten; und ich habe ihre Richtigkeit durch die glücklichen Anwendungen bewährt gefunden, die ich manchmal davon gemacht habe"[2]).

2. Die Frage, wie sich der Inhalt des Buches von 1798 zu dem der Vorlesungen im ganzen und im einzelnen verhält, ist eine äußerst weitschichtige und wird überdies eine einigermaßen sichere Lösung erst dann erfahren können, wenn die Akademie-Ausgabe von Kants Werken in ihrer Abteilung *Vorlesungen* verschiedene Vorlesungsnachschriften aus verschiedenen Epochen in authentischer

[1]) *R. B. Jachmann, I. Kant geschildert in Briefen etc.* Königsberg 1804, S. 32f. Vgl. auch *Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants.* Königsberg 1804, S. 84, 87.

[2]) Vgl. *K. Vorländer, Kants Leben* S. 97f.

Form, nebst dem dazu gehörigen Bericht über ihre Herkunft, Entstehungszeit usw., gebracht haben wird (was leider noch in ziemlich weitem Felde zu liegen scheint). Wir müssen deshalb von einer Beantwortung derselben absehen. Für diejenigen unserer Leser, die sich dafür interessieren, bemerken wir, daß bisher dafür folgendes Material vorliegt: 1. *Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis.* Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790/91. Von *Fr. Ch. Starke,* 127 Seiten, Leipz. 1831. 2. *Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie.* Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von *Fr. Ch. Starke,* Leipz. 1831, XX und 374 Seiten. [Wertvoller als Nr. 1, aber gleich dieser nach Kants Vorlesungen — wahrscheinlich aus dem Anfang der achtziger Jahre — vom Herausgeber willkürlich bearbeitet.] 3. Das Buch von *O. Schlapp: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft* (Göttingen 1901, XII und 463 Seiten) bringt zahlreiche zu seinem Thema gehörige Mitteilungen aus verschiedenen Anthropologienachschriften, deren es (S. 8—17) nicht weniger als 15 (reduzierbar auf 8 verschiedene Typen) aufzählt. Dazu wird 4. Erich Adickes in Bd. XV der Akad.-Ausgabe, dessen Erscheinen für die nächste Zeit verheißen ist, „zwei umfassende Kollegentwürfe aus den siebziger und achtziger Jahren" veröffentlichen (Einleitung zu Bd. XIV, S. LIII).

Der letzterwähnte Band XV wird dann auch zum erstenmal alles erreichbare anthropologische Material aus Kants Nachlaß bringen, als „Reflexionen zur Anthropologie", dem Gang von Kants Handbuch folgend „in kleine sachliche Gruppen geteilt und innerhalb dieser chronologisch geordnet" (ebd.). Bisher mußten wir uns in dieser Beziehung begnügen mit: 1. *Reflexionen Kants zur Anthropologie.* Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von *Benno Erdmann,* Leipzig 1882 (einer allerdings auch schon sehr wertvollen Auswahl, aus Kants Handexemplar von Baumgartens „Metaphysik"). 2. Den von *Rudolf Reicke* 1889ff. veröffentlichten *Losen Blättern aus Kants Nachlaß* (mitten unter logisches, ethisches, metaphysisches usw. Material verstreut).

Näher geht uns an und leichter zu beantworten ist die Frage: Wann entstand aus den Vorlesungen das Buch?

Schon lange hatten des Philosophen Verehrer — namentlich solche, die nicht selbst zu seinen Füßen gesessen — eine Herausgabe seiner Vorlesungen über Anthropologie gewünscht. Mag sein, daß er sie — wie die über Logik und Physische Geographie — bisher aus dem einfachen Grunde zurückgehalten hatte, den eine Königsberger Korrespondenz vom 12. April 1797 im *Neuen Teutschen Merkur* des Jahres 1797 (Bd. II, S. 82f.) angibt: der Rücksicht auf die ihn bis dahin noch hörenden Studierenden. Wenn es auch nach den genauen Nachweisen, die Arnoldt gegeben hat[1]), durchaus falsch ist, daß „die Studenten unter allen seinen Vorlesungen fast nur diese noch besuchten", so las er doch 1797 keine Kollegia mehr und fand daher „keine Bedenken weiter, diese der Welt mitzuteilen". In der Tat scheint sich Kant bald nach Abschluß seiner letzten Vorlesungen (Sommer 1796) an die Ausarbeitung des Manuskriptes gemacht zu haben. Im Frühjahr 1797 war er vermutlich noch damit beschäftigt, denn er schrieb im März 1797 Hufeland nach Jena, er werde dessen *Makrobiotik* „auch für die Anthropologie benutzen". Noch vor Ende des Jahres aber war die Schrift druckfertig, denn Biester schreibt am 20. September 1797 aus Berlin: „Mit der größten Freude wird die lesende Welt Ihre Anthropologie empfangen; es ist vortrefflich, daß Sie dieselbe noch in diesem Jahre der Druckerei übergeben, da man sie schon so lange zu sehen gewünscht hat"[2]). Gleichwohl erschien das Buch erst zur Michaelismesse 1798.

3. Bei den Kantianern erregte es natürlich großes Wohlgefallen. So schreibt Kiesewetter am 25. November 1798: „Ihr Streit der Fakultäten und Ihre Anthropologie haben mir unendlich viel Freude gemacht, die letztere vergegen-

[1]) a. a. O. S. 634ff. Die Notiz des *Merkur* entnehmen wir Külpes Einleitung zu der Akademie-Ausgabe (WW. VII, S. 354).

[2]) Briefe III S. 201, vgl. auch die Erkundigung Tieftrunks vom 5. Nov. d. J.: „Das Publikum hofft auf eine Anthropologie von Ihnen, wird sie bald erscheinen?" (ebd. S. 217).

wärtigt mir oft die glückliche Zeit, da ich Ihres mündlichen Unterrichts genoß; eine Zeit, die mir ewig unvergeßlich sein wird." Im Winter 1799/1800 hielt dieser Jünger Kants in Berlin über die „Anthropologie" sogar jeden Sonntag vormittag von 10 bis 12 vielbesuchte Vorlesungen vor einem gemischten Publikum. „Mein ziemlich großer Hörsaal ist gedrängt voll. Ich zähle Personen von allen Ständen, Studierende, Bürger, Offiziere etc. zu meinen Zuhörern" (Kiesewetter an Kant, 15. November 1799). Aber auch die Göttinger Lichtenberg und Blumenbach äußerten sich, wie Kants Schüler Lehmann am 1. Januar 1799 berichtet, sehr befriedigt. Beiden habe das Buch „viel Vergnügen gemacht", und beide ließen Kant bitten, doch auch die Ausgabe der „Physischen Geographie" ja nicht zurückzuhalten, da sonst das Publikum zu viel verlieren würde.

Weniger zustimmend drückte sich Goethe in einem vertraulichen Briefe vom 19. Dezember 1798 gegen Schiller aus. Zwar sei ihm Kants Anthropologie ein „sehr wertes" Buch und werde es „künftig noch mehr sein, wenn ich es in geringeren Dosen wiederholt genieße", aber „im ganzen, wie es dasteht", sei es doch „nicht erquicklich". Der Mensch sehe sich in ihm „immer im pathologischen Zustand". Auch sei ihm (Goethe) „alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben". Doch werde, „wenn man zu guter Stunde ein paar Seiten drin liest, die geistreiche Behandlung immer reizend sein". Und gegenüber Voigt äußerte er am nämlichen Tage sogar: Kants Schrift mache auf ihn „durch die kalte Höhe, von der aus die Vernunft auf das ganze Leben wie auf eine böse Krankheit heruntersieht, einen untröstlichen und unheimlichen Eindruck". Freilich hatte der Dichter damals gerade keinen „guten" Tag. Das „Sudelwetter" und der „traurige Anblick des Himmels und der Erde" hatten ihn mißgestimmt: „Mechanische Arbeiten gehen nicht vom Flecke und geistige auch nicht. Schon diesem Briefe merke ich an, daß ich meine Gedanken nicht wie sonst beisammen habe." Sonst hätte ihm auch kaum das witzig, ja heiter geschriebene Buch einen so grämlichen oder kalten Eindruck machen

können. — Schiller aber ward durch des Freundes Urteil so angesteckt, daß er am 22. Dezember, noch ohne das Buch selbst (nach dem er „sehr verlangend" sei) gelesen zu haben (!), erwidert: „Die pathologische Seite, die er [Kant] am Menschen immer herauskehrt, und die bei einer Anthropologie vielleicht am Platze sein mag, verfolgt einen fast in allem, was er schreibt, und sie ist's, die seiner praktischen Philosophie ein so grämliches Ansehen gibt. Daß dieser heit're und jovialische Geist seine Flügel nicht ganz von dem Lebensschmutz hat losmachen können, ja selbst gewisse düstere Eindrücke der Jugend etc. nicht ganz verwunden hat, ist zu verwundern und zu beklagen. Es ist immer noch etwas in ihm, was einen, wie bei Luthern, an einen Mönch erinnert, der sich zwar sein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren derselben nicht ganz vertilgen konnte." Eine andere, nach der Lektüre erfolgte und weniger beeinflußte, Äußerung Schillers als diese, die zu seinen früheren Anschauungen über den kritischen Philosophen in starkem Gegensätze steht, ist leider nicht erhalten[1]).

Bei dem größeren Publikum hatte das letzte Werk des greisen Philosophen jedenfalls einen guten Absatz zu verzeichnen. Nicht ohne Grund hatte der *Neue Teutsche Merkur* in jener Vorankündigung (s. oben) geschrieben: „Es wird vor vielen seiner früheren unsterblichen Werke den Vorzug haben, daß es bei einer großen Fülle neuer Ansichten und merkwürdiger Anekdoten zugleich eine weit größere Popularität hat und auch dem Uneingeweihten sogleich verständlich ist." So war denn die erste Auflage, obwohl sie in der ungewöhnlichen Höhe von nicht weniger als 2000 Exemplaren erschienen war[2]), schon binnen etwa anderthalb Jahren vergriffen, und konnte bereits Ostern 1800 eine ebenso starke zweite Auflage erscheinen. Schon im März 1800 leistet ihm sein Verleger Nicolovius Abschlagszahlungen vom Honorar für diese zweite Auflage (vgl. Kant an Nicolovius, 28. März), deren

[1]) Vgl. K. Vorländer, Kant-Schiller-Goethe. Leipzig 1907.
[2]) Schubert in Kants S. W. Bd. VII, S. XVI.

letzte Korrektur zu besorgen, der eifrige Kantianer Chr. G. Schütz in Jena „das angenehme Geschäft" gehabt hatte (Schütz an Kant, 22. Mai 1800). Schütz sowohl wie ein früherer Hörer Kants, der Oberfiskal Mosqwa in Warschau, erboten sich auf den Schlußsatz der Vorrede (in unserer Ausgabe S. 6, Anm.) hin bereitwilligst, ihm auch bei der Drucklegung der „Physischen Geographie" behilflich zu sein (Mosqwa an Kant, 2. Juli 1800). Außerdem war bereits 1799 zu Leipzig und Frankfurt einer der fast bei keinem Werke Kants fehlenden Nachdrucke erschienen. Nach dem Tode des Philosophen erlahmte dann das Interesse. Die „Anthropologie" teilte, wie das S. XVIII f. folgende Verzeichnis ihrer sämtlichen Ausgaben beweist, das Schicksal der Kantischen Philosophie überhaupt: beinahe vergessen zu werden, um seit etwa einem halben Jahrhundert zu neuem Leben zu erwachen.

4. Was sollen nun wir Heutigen von dem Werte der „Anthropologie" urteilen? Sollen wir sie so gering einschätzen, wie B. Erdmann es a. a. O. S. 56 f. tut, demzufolge sie „nicht viel mehr als eine Aufarbeitung von Resten" wäre, übriggeblieben, nachdem der reiche psychologische Stoff, den Kant in seinen anthropologischen Vorlesungen zum Ausdruck gebracht, bereits in seinen früheren Schriften zum größten Teil verausgabt worden sei? Gewiß, eine philosophische Quelle ersten Ranges ist die Anthropologie nicht, aber das will sie auch nicht sein: obwohl manche Ausführungen, namentlich der ersten, allgemeineren Abschnitte, gerade als endgültige Formulierungen des spätesten Kant, auch ein systematisches Interesse bieten und der Schlußabschnitt einen wertvollen Ausdruck seiner geschichtsphilosophischen Ansicht darstellt. Aber gegen die Meinung Erdmanns spricht schon der Umstand, daß neben dem anthropologischen Kolleg doch zahlreiche andere Vorlesungen hergingen (regelmäßig: Logik, Metaphysik, Physische Geographie, daneben: Moralphilosophie, Naturrecht, Pädagogik u. a.), die gleichwohl dem ersteren Stoff und Anregung genug übrig ließen. Freilich treten in dem Buche

des 74jährigen manche Schwächen des Alters zutage. Der Stil ist nicht so frisch und flüssig, die Gedanken tragen manchmal eine weniger lebhafte Färbung, als sie uns in den aus früheren Jahren stammenden Vorlesungsnachschriften, z. B. der *Menschenkunde* von Starke (s. oben), entgegentritt. Es finden sich häufig Wiederholungen derselben Gedanken, zuweilen bis auf die Form, daneben Lücken und Ungleichmäßigkeiten in der Behandlung des Stoffes; darin hat Erdmann recht. Und gegenüber den großen Werken seiner glänzendsten Zeit kann man gewiß das bekannte *sarcinas colligere* auf die ‚Anthropologie' anwenden[1]). Aber deshalb in ihr nur ein „dürftiges Gerippe" von Gedanken erblicken wollen, heißt doch das Kind mit dem Bade ausschütten. Sie ist vielmehr voll nicht nur von geistreichen Einfällen und witzigen Anekdoten, sondern auch von ebenso scharfsinniger wie tiefer Menschenkenntnis und Menschenbeobachtung. Lernen wir in den großen wissenschaftschaftlichen Werken den Philosophen, so lernen wir hier den geistvollen und unterhaltenden Plauderer, wie er von seinen Tischgesellschaften her den Freunden, den auf allen Lebensgebieten bewanderten großen Anreger, wie er den Zuhörern seiner populären Vorlesungen bekannt war, kurzum den Menschen Kant kennen. Mehr als aus jeder anderen seiner Schriften. Am nächsten kommen ihr vielleicht die ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen' (1764), von denen ein Rezensent meinte, daß sie nicht bloß in die Studierzimmer der Gelehrten, sondern auch auf die — Toilettentische der Damen gehörten; allein sie sind weit weniger umfangreich und zeigen ihn daher, abgesehen davon, daß sie 34 Jahre früher geschrieben sind, zwar weniger trocken, aber auch minder vielseitig. Anders die mit der ganzen Erfahrung des mehr als Siebzigjährigen abgefaßte Anthropologie. Mag sich der Alters-

[1]) Als ihn an einem Mittage 1794 seine Freunde (Hippel, Scheffner, Barowski) fragten, was für gelehrte Arbeiten noch von ihm zu hoffen seien, antwortete er bescheiden: „Ach, was kann das sein! Sarcinas colligere (= mein Bündel schnüren, meine Siebensachen zusammenpacken)! Daran kann ich jetzt nur noch denken!" *(Borowski S. 184).*

stil auch öfter bemerkbar machen, mag die Gliederung in die Schubfächer der „Didaktik“ und „Charakteristik“, und in jener wieder nach den drei Seelenvermögen den heutigen Leser etwas schablonenhaft, mögen Einzelheiten, wie z. B. der Abschnitt über das „Bezeichnungsvermögen“, sogar etwas seltsam anmuten: wir müssen daran denken, daß diese und andere äußerliche Dinge größtenteils aus dem zugrunde gelegten Baumgartenschen Kompendium herrühren[1]). In diesen äußeren Rahmen aber, und das ist die Hauptsache, spannt der Philosoph seine feinen und tiefen Betrachtungen über alle Gebiete des menschlichen Seelenlebens: äußere Sinne und „inneren“ Sinn, Anschauung und Denken, gesunde und krankhafte Seelenzustände, Affekte und Leidenschaften, Temperamente und Charaktere, und, vom Einzelnen zur Gesamtheit übergehend, über die beiden Geschlechter, die Völker in ihrer Eigenart und schließlich die ganze „Menschengattung“. Er führt uns vom ersten Erwachen des Ich-Bewußtseins im kleinen Kinde (§ 1), ja vom ersten Schrei des Neugeborenen (§ 82), bis zu dem fernen Ideal einer dereinstigen „kosmopolitischen“ Organisation der gesamten Menschheit, an dem er trotz aller Verderbtheiten der „schlimmen Rasse, welche Menschengattung heißt,“ zeitlebens festgehalten hat.

II. Textphilologisches.

A. Die bisherigen Ausgaben.

1. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt von Immanuel Kant. Königsberg bey Friedrich Nicolovius. 1798.* XIV und 334 Seiten.

2. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt von Immanuel Kant. Zweyte verbesserte Auflage. Königsberg bey Friedrich Nicolovius. 1800.* XVI und 332 Seiten.

---

[1]) Vgl. E. Adickes a. a. O. S. L.

Nach Kants Tode:

3. Derselbe Titel. *Dritte verbesserte Auflage. Königsberg, in der Universitäts-Buchhandlung* [von Nicolovius] *1820.* XVI und 332 Seiten. Ein Herausgeber ist nicht genannt.

4. *I. K.s Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Vierte Original-Ausgabe mit einem Vorwort von J. F. Herbart. Leipzig, Verlag von Immanuel Müller. 1833.*

5. Ein Nachdruck erschien „Frankfurt und Leipzig" 1799.

6. In Bd. VII der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert,* als dessen *Zweite Abteilung,* S. 1—279, herausgegeben von *F. W. Schubert.* Leipzig. L. Voss. 1838.

7. In Bd. X der Gesamtausgabe von *Hartenstein,* Leipzig 1838—39.

8. In Bd. VII von *Hartensteins* Gesamtausgabe *in chronologischer Reihenfolge. 1868—69.* XIII und S. 429 bis 658.

9. Als Bd. 44 (früher 14) der *Philosophischen Bibliothek* von *J. H. von Kirchmann.* Berlin 1869, 2. Aufl. 1872, 3. Aufl. 1880, 4. Aufl. (Lpz.) 1899. XIII und 266 Seiten.

10. In Bd. VII der Akademie-Ausgabe von Kants Werken, S. 117—333, dazu Anmerkungen usw. S. 354 bis 413, herausgegeben von *Oswald Külpe.* Berlin 1907.

Ihnen schließt sich demnach vorliegende Ausgabe als elfte an.

Außerdem stehen noch zwei weitere Gesamtausgaben bevor:

12. Immanuel Kants *Sämtliche Werke in sechs Bänden.* Für die Großherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe deutscher Klassiker im Auftrage des Insel-Verlages herausgegeben von Dr. Felix Groß. Leipzig 1912ff.

13. *Immanuel Kants Werke,* in Gemeinschaft mit Hermann Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann herausgegeben von *Ernst Cassirer.* Berlin 1912ff.

B. Zur Textgeschichte.

Die Abweichungen der zweiten Auflage (1800) von der ersten (1798) sind ziemlich zahlreich, wenn sie sich auch nirgendwo auf Wesentliches, sondern beinahe immer nur auf Stilistisches beziehen. Da sie indes meistens Verbesserungen enthalten, so ist diese letzte zu Kants Lebzeiten erschienene — freilich, wie wir wissen (oben S. XVI) nicht von ihm selbst, sondern von Schütz in der letzten Korrektur besorgte — Auflage mit Recht schon von Schubert dem Neudruck zugrunde gelegt worden. Die nach Kants Tod hinzugekommene dritte und vierte Auflage enthalten nur ganz geringfügige, auf je drei bis vier Stellen sich beziehende Veränderungen. Wir haben sämtliche Varianten der 1. Auflage, soweit sie sich nicht auf völlig gleichgültige stilistische Bagatellen bezogen, unter dem Texte angeführt.

Außerdem ist erfreulicherweise in unserem Falle — dem einzigen, soweit wir wissen, abgesehen von der *Religion innerhalb* und der Dissertation *De igne* (1755) — das Kantische Manuskript erhalten geblieben. Es befindet sich nach Külpes Bericht[1]), dem wir hier folgen, im Besitz der Rostocker Universitäts-Bibliothek, in die es wahrscheinlich aus dem Nachlaß des dortigen Philosophieprofessors Jakob Sigismund Beck, der gerade in den neunziger Jahren mit Kant in lebhaftem Briefwechsel stand, gekommen ist. Es enthält 150 ziemlich eng beschriebene Folioseiten, daneben noch zahlreiche Randbemerkungen, die nur an wenigen (in unserem Abdruck durch Fragezeichen bezeichneten) Stellen unleserlich waren. Eine nach diesem von dem Philosophen selbst niedergeschriebenen Manuskripte hergestellte Abschrift hat vermutlich, nach der Gewohnheit Kants, die Vorlage für den Druck gebildet. Wir haben alle den Sinn berührenden, in vielen Fällen, namentlich da, wo sie mit der ersten Auflage übereinstimmen, auch die stilistischen Varianten dieser Handschrift angeführt: die kleineren, nach dem Vorgang der Akademie-

[1]) Akademie-Ausgabe VII, S. 355.

Ausgabe, unter dem Texte, während die zahlreichen längeren durchstrichenen, also nicht in den Druck aufgenommenen Stellen, sowie sämtliche Randbemerkungen in einen besonderen „Anhang“ (S. 291 ff.) verwiesen wurden. Diese Originalhandschrift (in unserer Ausgabe mit H bezeichnet) bietet nun in einer ganzen Reihe von Fällen gegenüber dem Druck die bessere Fassung. Wo dies nach unserem Urteil entschieden der Fall war, haben wir, zumal da ja doch die letzte Korrektur auch vor dem Erstdruck durch einen Schüler Kants oder gar einen Korrektor (nicht von ihm selbst) besorgt worden ist, kein Bedenken getragen, abweichend von dem konservativeren Verfahren der Akademie-Ausgabe, auch an einer Reihe weiterer Stellen den Text von H einzusetzen. Auch hier ist natürlich die abweichende Lesart des Drucks vermerkt worden, so daß sich der Leser selbst entscheiden kann.

C. Textänderungen des Herausgebers.

Es werden im folgenden nur solche Textänderungen aufgeführt, die in die dieser Ausgabe zum erstenmal erscheinen, abweichend also auch von dem Text der Akademie-Ausgabe. Es sind zumeist Stellen, an denen wir den Text von Kants Handschrift der Lesart des Drucks vorgezogen haben. Im übrigen vgl. unsere Anmerkungen auf den betr. Seiten.

Seite 4 a) mit angrenzenden sowohl als auch entlegenen [?]
„ 7 b) „Von der Einbildungskraft“ [Zusatz].
„ 8 a) „Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack“ [Zusatz].
„ 11 a) denken statt denken.
„ 12 a) Wohltun st. Unrechttun.
„ 12 f) „sich“ [Zusatz].
„ 14 b) „und“ und „allein steht, beim Publikum bloß darum“ [Zusatz].
„ 14 c) Wagestück st. Wagestück.
„ 14 d) seltener st. seltener.
„ 24 a) „dabei“ [Zusatz].
„ 25 c) scheinbar größere Gestalt st. scheinbare Größe.
„ 27 a) „von dem“ [Zusatz].
„ 41 a) sie st. an ihr.
„ 42 b) angegriffen st. angezogen.
„ 44 a) Neigungen st. Neigung.
„ 59 a) wohlangebautes st. wohlgebautes.
„ 64 b) in st. sich in.

Seite 99 b) die ... Die st. das ... Das.
„ 100 a) Swedenborg st. Schwedenborg.
„ 101 c) Interpunktionen st. Interpunktion.
„ 106 b) Ärger noch st. Ärger.
„ 110 d) selbst eine st. eine.
„ 120 d) ihrer Sprache und ihrem Glauben st. beiden.
„ 145 d) Algeziras st. Ageziras.
„ 168 c) sich oder st. sich.
„ 175 d) Pracht st. Pracht.
„ 206 a) im st. am.
„ 221 b) Gelehrte st. gelehrte.
„ 232 a) nicht sofort st. sofort nicht.
„ 235 b) feinen st. feinem.
„ 276 b) dazu bestimmt st. bestimmt [?].
„ 284 c) Charakterzug st. Charakter.

Anthropologie

in

pragmatischer Hinsicht,

abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Vorrede.[a])

Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. — Ihn also seiner Spezies nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntnis genannt zu werden, ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht.

Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. — Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll. — Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius[b])) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist. — — Wenn er aber die Wahrnehmungen über das, was dem Gedächtnis hinderlich oder beförderlich befunden worden, dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen, und hiezu die Kenntnis des Menschen braucht, so würde dieses einen Teil der Anthropologie in pragma-

a) Die ganze Vorrede fehlt in der Handschrift.

b) z. B. in *Passions de l'âme*, Art. 42 (Phil. Bibl. Bd. 29, S. 23 der 3. Auflage).

tischer Absicht ausmachen, und das ist eben die, mit welcher wir uns hier beschäftigen. |

[120] Eine solche Anthropologie als Weltkenntnis, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntnis der Sachen in der Welt, z. B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers enthält. — Daher wird selbst die Kenntnis der Menschenrassen als zum Spiel der Natur gehörender Produkte noch nicht zur pragmatischen, sondern nur zur theoretischen Weltkenntnis gezählt.

Noch sind die Ausdrücke: die Welt kennen und Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander: indem der eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der andere aber mitgespielt hat. — Die sogenannte große Welt aber, den Stand der Vornehmen, zu beurteilen, befindet sich der Anthropologe in einem sehr ungünstigen Standpunkte, weil diese sich untereinander zu nahe, von anderen aber zu weit befinden.

Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das Reisen, sei es auch nur das Lesen der Reisebeschreibungen. Man muß aber doch vorher zu Hause durch Umgang mit seinen Stadt- oder Landesgenossen*) sich Menschenkenntnis erworben haben, wenn man wissen will, wonach man auswärts suchen solle, um sie in größerem Umfange zu erweitern. Ohne einen solchen Plan (der schon Menschenkenntnis voraussetzt) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiner Anthropologie immer sehr

*) Eine große Stadt, der Mittelpunkt eines Reichs, in welchem sich die Landeskollegia der Regierung desselben befinden, die eine Universität (zur Kultur der Wissenschaften) und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüsse aus dem Inneren des Landes sowohl als auch mit angrenzenden[a]) entlegenen Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten einen Verkehr begünstigt, — eine solche Stadt, wie etwa Königsberg am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zu Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis genommen werden, wo diese, auch ohne zu reisen, erworben werden kann.

a) Einen besseren Sinn gäbe: mit angrenzenden sowohl als auch entlegenen usw.

eingeschränkt. Die Generalkenntnis geht hierin immer vor der Lokalkenntnis voraus, wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll: ohne welche alles erworbene Erkenntnis nichts als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann.

* * *

Allen Versuchen aber, zu einer solchen Wissenschaft mit Gründlichkeit zu gelangen, stehen erhebliche, der menschlichen Natur selber anhängende Schwierigkeiten entgegen. |

1. Der Mensch, der es bemerkt, daß man ihn beob- [121]
achtet und zu erforschen sucht, wird entweder verlegen (geniert) erscheinen, und da kann er sich nicht zeigen, wie er ist; oder er verstellt sich, und da will er nicht gekannt sein, wie er ist.

2. Will er auch nur sich selbst erforschen, so kommt er, vornehmlich was seinen Zustand im Affekt betrifft, der alsdann gewöhnlich keine Verstellung zuläßt, in eine kritische Lage: nämlich daß, wenn die Triebfedern in Aktion sind, er sich nicht beobachtet, und wenn er sich beobachtet, die Triebfedern ruhen.

3. Ort und Zeitumstände bewirken, wenn sie anhaltend sind, Angewöhnungen, die, wie man sagt, eine andere Natur sind und dem Menschen das Urteil über sich selbst erschweren, wofür er sich halten, vielmehr aber noch, was er aus dem anderen, mit dem er im Verkehr ist, sich für einen Begriff machen soll; denn die Veränderung der Lage, worein der Mensch durch sein Schicksal gesetzt ist, oder in die er sich auch als Abenteurer selbst setzt, erschweren es der Anthropologie sehr, sie zum Rang einer förmlichen Wissenschaft zu erheben.

Endlich sind zwar eben nicht Quellen, aber doch Hilfsmittel zur Anthropologie: Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane. Denn obzwar beiden letzteren eigentlich nicht Erfahrung und Wahrheit, sondern nur Erdichtung untergelegt wird, und Übertreibung der Charaktere und Situationen, worein Menschen gesetzt werden, gleich als im Traumbilde aufzustellen, hier erlaubt ist, jene also nichts für die Menschenkenntnis zu lehren scheinen,

so haben doch jene Charaktere, so wie sie etwa ein Richardson oder Molière entwarf, ihren Grundzügen nach aus der Beobachtung des wirklichen Tun und Lassens der Menschen genommen werden müssen: weil sie zwar im Grade übertrieben, der Qualität nach aber doch mit der menschlichen Natur übereinstimmend sein müssen.

Eine systematisch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beispiele, die sich dazu von jedem Leser auffinden lassen) in pragmatischer Hinsicht abgefaßte Anthropologie führt den Vorteil für das lesende Publikum bei sich: daß durch die Vollständigkeit der Titel, unter welche diese oder jene menschliche, ins Praktische einschlagende
[122] beobachtete Eigen|schaft gebracht werden kann, so viel Veranlassungen und Aufforderungen demselben hiermit gegeben werden, jede besondere zu einem eigenen Thema zu machen, um sie in das ihr zugehörende Fach zu stellen; wodurch die Arbeiten in derselben sich von selbst unter die Liebhaber dieses Studiums verteilen und durch die Einheit des Plans nachgerade zu einem Ganzen vereinigt werden; wodurch dann der Wachstum der gemeinnützigen Wissenschaft befördert und beschleunigt wird*). |

*) In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreißig Jahre hindurch a) zwei auf Weltkenntnis abzweckende Vorlesungen, nämlich (im Winter-) Anthropologie und (im Sommerhalbenjahre) physische Geographie gehalten, welchen als populären Vorträgen beizuwohnen, auch andere Stände geraten fanden; von deren ersterer dies das gegenwärtige Handbuch ist, von der zweiten aber ein solches aus meiner zum Text gebrauchten, wohl keinem anderen als mir leserlichen Handschrift zu liefern mir jetzt für mein Alter kaum noch möglich sein dürfte.

a) Nämlich Vorlesungen über Physische Geographie sicher seit Sommersemester 1757, wahrscheinlich aber auch schon Sommer 1756 (vgl. *E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, 1894, S. 283ff., dazu O. Schöndörffer in E. Arnoldts *Gesammelte Schriften* Bd. V, S. 338 Anm.) bis 1796, während die Vorlesungen über Anthropologie erst Winter 1772/73 hinzukamen und bis Winter 1795/96 gehalten worden sind (vgl. Arnoldt, *Krit. Exkurse* S. 269ff.). Vor 1772 ist das Kolleg über physische Geographie von Kant übrigens öfters auch im Wintersemester gelesen worden.

Inhalt.[a])

Seite

Erster Teil. Anthropologische Didaktik.

Erstes Buch. Vom Erkenntnisvermögen. § 1—59.

§ 1. Vom Bewußtsein seiner selbst 11
§ 2. Vom Egoism 13
§ 3. Vom wirklichen Bewußtsein seiner Vorstellungen . 17
§ 4. Vom Beobachten seiner selbst 18
§ 5. Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein 22
§ 6. Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewußtsein seiner Vorstellungen 26
§ 7. Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande 29
§ 8—11. Apologie der Sinnlichkeit 33
§ 12. Vom Können in Ansehung des Erkenntnisvermögens überhaupt 37
§ 13. Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein 41
§ 14. Von dem erlaubten moralischen Schein 43
§§ 15—23. Von den fünf äußern Sinnen 46
§ 24. Vom inneren Sinn 57
§ 25. Von den Ursachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach 58
§ 26—27. Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verluste des Sinnenvermögens . . . 63
§ 28—30. Von der Einbildungskraft[b]) 66
§ 31—33. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten 76
§ 34—36. Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Einbildungskraft 86
§ 37. Von der unwillkürlichen Dichtung im gesunden Zustande, d. i. vom Traume 97

a) Das Inhaltsverzeichnis ist Zusatz der 2. Auflage. Die Paragraphen- und Seitenziffern sind von mir hinzugesetzt.
b) Zusatz unserer Ausgabe (vgl. S. 66).

Seite
§ 38—39. Vom Bezeichnungsvermögen 98
§ 40—44. Vom Erkenntnisvermögen, sofern es auf Verstand gegründet wird 106
§ 45—53. Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens 114
§ 54. Von den Talenten im Erkenntnisvermögen, dem Witze, der Sagazität und 139
§ 55—59. der Originalität oder dem Genie. 140

Zweites Buch. Vom Gefühl der Lust und Unlust. § 60—72.

Von der sinnlichen Lust.
§ 60—66. A. Vom Gefühl für das Angenehme, oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes 153
§ 67—70. B. Vom Gefühl für das Schöne oder dem Geschmack 167
§ 71—72. Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack [a]). 174

Drittes Buch. Vom Begehrungsvermögen. § 73—88.

§ 73—79. Von den Affekten 183
§ 80—86. Von den Leidenschaften. 202
§ 87. Von dem höchsten physischen Gut 216
§ 88. Von dem höchsten moralisch-physischen Gut . . 217

Zweiter Teil. Anthropologische Charakteristik. [b])

A. Vom Charakter der Person 226
1. Vom Naturell 227
2. Vom Temperament 227
3. Vom Charakter als der Denkungsart 234
Von der Physiognomik 239
B. Vom Charakter des Geschlechts. 250
C. Vom Charakter des Volks 260
D. Vom Charakter der Rasse 273
E. Vom Charakter der Gattung 274
Schilderung des Charakters der Menschengattung . 286

a) Zusatz unserer Ausgabe (vgl. S. 174).
b) Von hier an fehlt auch bei Kant die Paragrapheneinteilung.

Der Anthropologie

Erster Teil.

Anthropologische Didaktik.

Von der Art, das Innere sowohl
als das Äußere des Menschen zu erkennen.

Erstes Buch.

Vom Erkenntnisvermögen.

Vom Bewußtsein seiner selbst.

§ 1.

Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken[a]) müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der Verstand.

Es ist aber merkwürdig: daß das Kind, was schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) allererst anfängt durch Ich zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach (Karl will essen, gehen usw.), und daß ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht, durch Ich zu sprechen: von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. — Vorher fühlte es[b]) bloß sich selbst, jetzt denkt es[b]) sich selbst.

a) Von uns gesperrt, wie in Kants Handschrift.
b) H(andschrift): „er".

— Die Erklärung dieses Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich schwer fallen.

Die Bemerkung, daß ein Kind vor dem ersten Vierteljahr nach seiner Geburt weder Weinen noch Lächeln äußert, scheint gleichfalls auf Entwicklung gewisser Vorstellungen von Beleidigung und Wohltun[a]), welche gar zur Vernunft hindeuten, zu beruhen. — Daß es den in diesem Zeitraum ihm vorgehaltenen glänzenden Gegen-
[128] ständen mit Augen zu folgen anhebt, | ist der rohe Anfang des Fortschreitens[b]) von Wahrnehmungen (Apprehension der Empfindungsvorstellung), um sie[b]) zum Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, d. i. der Erfahrung, zu erweitern.

Daß ferner[c]), wenn es nun zu sprechen versucht, das Radbrechen der Wörter es für Mütter und Ammen so liebenswürdig und diese geneigt macht, es beständig zu herzen und zu küssen, es auch wohl durch Erfüllung jedes Wunsches und Willens zum kleinen[d]) Befehlshaber zu verziehen: diese Liebenswürdigkeit des Geschöpfs im Zeitraum seiner Entwicklung zur Menschheit muß wohl auf Rechnung seiner Unschuld und Offenheit aller seiner noch fehlerhaften Äußerungen, wobei noch kein Hehl und nichts Arges ist, einerseits, anderseits aber auf den natürlichen Hang der Ammen[e]) zum Wohltun an einem Geschöpf, welches sich[f]) einschmeichelnd sich des andern Willkür gänzlich überläßt, geschrieben werden, da ihm eine Spielzeit eingewilligt wird, die glücklichste unter allen, wobei der Erzieher dadurch, daß er sich selber gleichsam zum Kinde macht, diese Annehmlichkeit nochmals genießt.

Die Erinnerung seiner Kinderjahre reicht aber bei weitem nicht bis an jene Zeit, weil sie nicht die Zeit der

---

a) So von uns nach H wiederhergestellt; in der 1. und 2. Aufl.: „Unrechttun".

b) „des Fortschreitens" und „um sie" fehlt in H.

c) Fehlt in H.

d) H: „zum [eingebildeten] kleinen".

e) „der Ammen" fehlt in H.

f) „sich" Zusatz unserer Ausgabe (nach H).

Erfahrungen, sondern bloß zerstreuter, unter den Begriff des Objekts noch nicht vereinigter[a]) Wahrnehmungen war.

Vom Egoism.

§ 2.

Von dem Tage an, da der Mensch anfängt, durch Ich zu sprechen, bringt er sein geliebtes Selbst, wo er nur darf, zum Vorschein, und der Egoism schreitet unaufhaltsam fort; wenn nicht offenbar (denn da widersteht ihm der Egoism anderer), doch verdeckt, um mit scheinbarer Selbstverleugnung und vorgeblicher Bescheidenheit sich desto sicherer im Urteil anderer einen vorzüglichen Wert zu geben.

Der Egoism kann dreierlei Anmaßungen enthalten: die des Verstandes, des Geschmacks und des praktischen Interesse, d. i. er kann logisch oder ästhetisch oder praktisch sein.

Der logische Egoist hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probiersteins (*criterium veritatis externum*) gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiß, daß wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urteils zu versichern, nicht entbehren können, daß es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit; weil, wenn diese ver|weigert [129]
wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urteile zu prüfen, und wir dem Irrtum preisgegeben werden. Man sage ja nicht, daß wenigstens die Mathematik privilegiert sei, aus eigener Machtvollkommenheit abzusprechen; denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Übereinstimmung der Urteile des Meßkünstlers mit dem Urteile aller anderen, die sich diesem Fache mit Talent und Fleiß widmeten, vorhergegangen, so würde sie selbst der Besorgnis, irgendwo in Irrtum zu fallen, nicht entnommen sein. — Gibt es doch auch manche Fälle, wo wir sogar dem Urteil unserer

a) H: „unter keinen Begriff des Objekts vereinigter".

eigenen Sinne allein nicht trauen, z. B. ob ein Geklingel bloß in unseren Ohren, oder ob es das Hören wirklich gezogener Glocken sei, sondern noch andere zu befragen nötig finden, ob es sie nicht auch so dünke. Und ob wir gleich im Philosophieren wohl eben nicht, wie die Juristen sich auf Urteile der Rechtserfahrenen, uns auf anderer Urteile zu Bestätigung unserer eigenen berufen dürfen[a]), so würde doch ein jeder Schriftsteller, der keinen Anhang findet und[b]) mit seiner öffentlich erklärten Meinung, die sonst von Wichtigkeit ist, allein steht, beim Publikum bloß darum[b]) in Verdacht des Irrtums kommen.

Eben darum ist es ein Wagestück[c]): eine der allgemeinen Meinung, selbst der Verständigen, widerstreitende Behauptung ins Publikum zu spielen. Dieser Anschein des Egoismus heißt die Paradoxie. Es ist nicht eine Kühnheit, etwas auf die Gefahr, daß es unwahr sei, sondern nur daß es bei wenigen Eingang finden möchte, zu wagen. — Vorliebe fürs Paradoxe ist zwar logischer Eigensinn, nicht Nachahmer von anderen sein zu wollen, sondern als ein seltener[d]) Mensch zu erscheinen, statt dessen ein solcher oft nur den Seltsamen macht. Weil aber doch ein jeder seinen eigenen Sinn haben und behaupten muß (*Si omnes patres sic, at ego non sic.* Abaelard)[e]): so ist der Vorwurf der Paradoxie, wenn sie nicht auf Eitelkeit, sich bloß unterscheiden zu wollen, gegründet ist, von keiner schlimmen[f]) Bedeutung. — Dem Paradoxen ist das Alltägige entgegengesetzt, was die gemeine Meinung auf seiner Seite hat. Aber bei diesem ist ebensowenig Sicherheit, wo nicht noch weniger, weil es einschläfert[g]); statt dessen das Paradoxon das Gemüt zur Aufmerksam-

a) H: „dürfen, ja nicht sollen".

b) „und" und „allein steht, beim Publikum bloß darum" fehlt in der 1. und 2. Auflage; von uns, weil der Sinn dadurch klarer wird, nach H wiederhergestellt.

c) Im Druck gesperrt.

d) Im Druck nicht gesperrt.

e) Abälards bekannteste Schrift führte den Titel: *Sic et non* (Vorländer, Gesch. d. Phil. I, S. 243).

f) „schlimmen" fehlt in H.

g) H und 1. Auflage: „einschlummert".

keit und Nachforschung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.

Der ästhetische Egoist ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt; es mögen nun andere seine Verse, Malereien, Musik u. dgl. noch so schlecht finden, tadeln oder gar verlachen. Er beraubt sich selbst des Fortschritts zum Besseren, wenn er sich mit seinem Urteil isoliert, sich | selbst Beifall klatscht und den Pro- [130]
bierstein des Schönen der Kunst nur in sich allein sucht.

Endlich ist der moralische Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl als Eudämonist[a]) bloß im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Denn weil jeder andere Mensch sich auch andere Begriffe von dem macht, was er zur Glückseligkeit rechnet, so ist's gerade der Egoism, der es so weit bringt, gar keinen Probierstein des echten Pflichtbegriffs zu haben, als welcher durchaus ein allgemein geltendes Prinzip sein muß[b]). — Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten.

Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten. — So viel gehört davon zur Anthropologie. Denn was diesen Unterschied nach metaphysischen Begriffen betrifft, so liegt er ganz außer dem Felde der hier abzuhandelnden Wissenschaft. Wenn nämlich bloß die Frage wäre, ob ich als denkendes Wesen außer meinem Dasein noch das Dasein eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt) anzunehmen Ursache habe, so ist sie nicht anthropologisch, sondern bloß metaphysisch.

---

a) Hinter „Eudämonist" in H noch die durchstrichenen Worte: „[in seinem Prinzip sehr irrig belehrt]".

b) Statt dessen in H: „als welcher [nur in den für jedermann geltenden Bestimmungsgründen des freien Willens in Ansehung des Zwecks gefunden werden kann]".

Anmerkung.

Über die Förmlichkeit der egoistischen Sprache.

Die Sprache des Staatsoberhaupts zum Volk ist in unseren Zeiten gewöhnlich pluralistisch (Wir N. von Gottes Gnaden usw.). Es frägt sich, ob der Sinn hiebei nicht vielmehr egoistisch, d. i. eigene Machtvollkommenheit anzeigend, und eben dasselbe bedeuten solle, was der König von Spanien mit seinem *Io, el Rey* (Ich, der König) sagt. Es scheint aber doch: daß jene Förmlichkeit der höchsten Autorität ursprünglich habe Herablassung (Wir, der König und sein Rat oder die Stände) andeuten sollen. — Wie ist es aber zugegangen, daß die wechselseitige Anrede, welche in den alten, klassischen Sprachen durch Du, mithin unitarisch ausgedrückt wurde, von verschiedenen, vornehmlich germanischen Völkern pluralistisch durch Ihr bezeichnet worden? wozu die Deutschen noch zwei, eine größere Auszeichnung der Person, mit der man
[131] spricht, | andeutende Ausdrücke, nämlich den des Er und des Sie[a]) (gleich als wenn es gar keine Anrede, sondern Erzählung von Abwesenden und zwar entweder einem oder mehreren wäre), erfunden haben; worauf endlich, zu Vollendung aller Ungereimtheiten der vorgeblichen Demütigung unter dem Angeredeten und Erhebung des anderen über sich, statt der Person das Abstraktum der Qualität des Standes des Angeredeten (Ew. Gnaden, Hochgeb., Hoch- und Wohledl. u. dgl.) in Gebrauch gekommen. — Alles vermutlich durch das Feudalwesen, nach welchem dafür gesorgt wurde, daß von der königlichen Würde an durch alle Abstufungen bis dahin, wo die Menschenwürde gar aufhört, und bloß der Mensch bleibt, d. i. bis zu dem Stande des Leibeigenen, der allein von seinem Oberen durch Du angeredet werden, oder eines Kindes, was noch

---

a) H und 1. Auflage: „in Ihr und Sie umgewandelt? wozu die letzteren noch einen mittleren, zur Mäßigung der Herabsetzung des Angeredeten ausgedachten Ausdruck, nämlich den des Er . . .“

nicht einen eigenen Willen haben darf, — der Grad der Achtung, der dem Vornehmeren gebührt, ja nicht verfehlt würde[a]).

Von dem willkürlichen Bewußtsein seiner Vorstellungen.

§ 3.

Das Bestreben, sich seiner Vorstellungen bewußt zu werden[b]), ist entweder das Aufmerken (*attentio*), oder das Absehen von einer Vorstellung, deren ich mir bewußt bin (*abstractio*). — Das letztere ist nicht etwa bloße Unterlassung und Verabsäumung des ersteren (denn das wäre Zerstreuung, *distractio*), sondern ein wirklicher Akt des Erkenntnisvermögens, eine Vorstellung, deren ich mir bewußt bin, von der Verbindung mit anderen in einem Bewußtsein abzuhalten. — Man sagt daher nicht, etwas abstrahieren (absondern), sondern von etwas, d. i. einer Bestimmung des Gegenstandes meiner Vorstellung, abstrahieren, wodurch diese die Allgemeinheit eines Begriffs erhält und so in den Verstand aufgenommen wird.

Von einer Vorstellung abstrahieren zu können, selbst wenn sie sich dem Menschen durch den Sinn aufdringt, ist ein weit größeres Vermögen als das, zu attendieren: weil es eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüts beweist, den Zustand seiner Vorstellungen in seiner Gewalt zu haben (*animus sui compos*). — In dieser Rücksicht ist nun das Abstraktionsvermögen viel schwerer, aber auch wichtiger als das der Attention, wenn es Vorstellungen der Sinne betrifft.

Viele Menschen sind unglücklich, weil sie nicht abstrahieren können. Der Freier könnte eine gute Heirat machen, wenn er nur über eine Warze | im Gesicht oder [132]
eine Zahnlücke seiner Geliebten[c]) wegsehen könnte. Es ist aber eine besondere Unart unseres Attentionsvermögens, gerade darauf, was fehlerhaft an anderen ist, auch un-

a) „der Grad — würde" fehlt in H.
b) H und 1. Auflage: „Dieses Verfahren mit sich selbst".
c) „seiner Geliebten" fehlt in H.

willkürlich seine Aufmerksamkeit zu heften: seine Augen auf einen dem Gesicht gerade gegenüber am Rock fehlenden Knopf oder die Zahnlücke oder einen angewohnten Sprachfehler zu richten und den anderen dadurch zu verwirren, sich selbst aber auch im Umgange das Spiel zu verderben. — Wenn das Hauptsächliche gut ist, so ist es nicht allein billig, sondern auch klüglich gehandelt, über das Üble an anderen, ja selbst unseres eigenen Glückszustandes wegzusehen; aber dieses Vermögen zu abstrahieren ist eine Gemütsstärke[a]), welche nur durch Übung erworben werden kann.

Von dem Beobachten seiner selbst.

§ 4.

Das Bemerken (*animadvertere*) ist noch nicht ein Beobachten (*observare*) seiner selbst. Das letztere ist eine methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum Tagebuch eines Beobachters seiner selbst abgibt und leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn hinführt.

Das Aufmerken (*attentio*) auf sich selbst, wenn man mit Menschen zu tun hat, ist zwar notwendig, muß aber im Umgange nicht sichtbar werden; denn da macht es entweder geniert (verlegen) oder affektiert (geschroben). Das Gegenteil von beiden ist die Ungezwungenheit (das *air dégagé*): ein Vertrauen zu sich selbst, von anderen in seinem Anstande nicht nachteilig beurteilt zu werden. Der, welcher sich so stellt, als ob er sich vor dem Spiegel beurteilen[b]) wolle, wie es ihm lasse, oder so spricht, als ob er sich (nicht bloß als ob ein anderer ihn) sprechen höre, ist eine Art von Schauspieler. Er will repräsentieren[c]) und erkünstelt einen Schein von seiner eigenen Person; wodurch, wenn man

a) H: „Seelenstärke".
b) H: „[bewundern]".
c) H: „repräsentieren [d. i. vorzügliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen und [wird] zeigt sich läppisch (auf törichte Art eitel)]".

diese Bemühung an ihm wahrnimmt, er im Urteil anderer einbüßt, weil sie den Verdacht einer Absicht zu betrügen erregt. — Man nennt die Freimütigkeit in der Manier, sich äußerlich zu zeigen, die zu keinem solchen Verdacht Anlaß gibt, das natürliche Betragen (welches darum doch nicht alle schöne Kunst und Geschmacks-Bildung[a]) ausschließt), und es gefällt durch die bloße Wahrhaftigkeit in Äußerungen. Wo aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer schon zur Regel gewordenen Verstellungskunst, aus der Sprache hervorblickt, da heißt sie Naivetät. |

Die offene Art, sich zu erklären, an einem der Mann- [133]
barkeit sich nähernden Mädchen oder einem mit der städtischen Manier unbekannten Landmann, erweckt durch die Unschuld und Einfalt (die Unwissenheit in der Kunst zu Scheinen) ein fröhliches Lachen bei denen, die in dieser Kunst schon geübt und gewitzigt sind. Nicht ein Auslachen mit Verachtung; denn man ehrt doch hiebei im Herzen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit; sondern ein gutmütiges, liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der bösen, obgleich auf unsere schon verdorbene Menschennatur gegründeten, Kunst zu Scheinen, die man eher beseufzen als belachen sollte: wenn man sie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht*). Es ist eine augenblickliche Fröhlichkeit, wie von einem bewölkten Himmel, der sich an einer Stelle einmal öffnet, den Sonnenstrahl durchzulassen, aber sich sofort wieder zuschließt, um der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht zu schonen.

Was aber die eigentliche Absicht dieses Paragraphs be-

*) In Rücksicht auf diese könnte man den bekannten Vers des Persius so parodieren: *Naturam videant ingemiscantque relicta*[b]).

a) H: „Kunst der Bildung".

b) D. h. = Mögen sie die Natur bemerken und über ihren Verlust seufzen. Der Vers in den Satiren des Persius (III 38) heißt dort: „*Virtutem videant intabescantque relicta*", d. h. = mögen sie die Tugend bemerken und über ihren Verlust sich (vor Neid) verzehren.

trifft, nämlich die obige Warnung, sich mit der Ausspähung und gleichsam studierten[a]) Abfassung einer inneren[a]) Geschichte des unwillkürlichen Laufs seiner Gedanken und Gefühle durchaus nicht zu befassen, so geschieht sie darum, weil es der gerade Weg ist, in Kopfverwirrung vermeinter höherer Eingebungen und ohne unser Zutun, wer weiß woher[a]), auf uns einfließenden Kräfte, in Illuminatism oder Terrorism zu geraten. Denn unvermerkt machen wir hier vermeinte Entdeckungen von dem, was wir selbst in uns hineingetragen haben; wie eine Bourignon[b]) mit schmeichelhaften, oder ein Pascal mit schreckenden und ängstlichen Vorstellungen, in welchen Fall[c]) selbst ein sonst vortrefflicher Kopf, Albrecht Haller, geriet[c]), der bei seinem lange geführten, oft auch unterbrochenen Diarium seines Seelenzustandes[d]) zuletzt dahin gelangte, einen berühmten Theologen, seinen vormaligen akademischen Kollegen, den D. Leß[e]), zu befragen: ob er nicht in seinem weitläuftigen Schatz der Gottesgelahrtheit Trost für seine beängstigte Seele antreffen könne.

Die verschiedenen Akte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl wert, für Logik und Metaphysik nötig und nützlich. — Aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen von selbst ins Gemüt kommen (das ge-

---

a) „studierten", „inneren", „wer weiß woher" fehlt in H.

b) Antoinette Bourignon (1616—1680), eine Schwärmerin und Sektenstifterin aus Lille, die namentlich in den Niederlanden wirkte, und deren mystisch-theosophische Schriften nicht weniger als 21 Bände füllen.

c) „mit schreckenden — Fall" und „geriet" fehlt in der 1. Aufl.

d) Albrecht von Haller in: „Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und sich selbst", 1787.

e) Leß, Dr. und Prof. der Theologie in Göttingen (1736 bis 1797), an den Haller wenige Tage vor seinem Tode (Dez. 1777) durch einen Brief an Heyne die Anfrage gelangen ließ: „was für ein Buch (es muß nicht lang sein) in meinen Umständen und wider die Schrecken des Todes, hingegen für die Festergreifung des Verdienstes des Heilandes, ich fruchtbar lesen könnte" [Külpe]. — „den D. Leß" fehlt in H.

schieht durch | das Spiel der unabsichtlich dichtenden[a]) [134]
Einbildungskraft), ist, weil alsdann die Prinzipien des Denkens nicht (wie sie sollen) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnisvermögen und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüts (Grillenfängerei)[b]) oder führt zu derselben und zum Irrhause. Wer von inneren Erfahrungen (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiß, mag bei seiner Entdeckungsreise zur Erforschung seiner selbst immer nur in Anticyra[c]) vorherd]) anländen. Denn es ist mit jenen inneren[d]) Erfahrungen[e]) nicht so bewandt, wie mit den äußeren von Gegenständen im Raum, worin die Gegenstände nebeneinander und als bleibend festgehalten Erfahrungen abgeben[f]). Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung notwendig ist, stattfindet*). |

*) Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Rezeptivität), wodurch eine Wahrnehmung *(perceptio)*, d. i. empirische Anschauung, möglich wird, die Apprehension, beide Akte aber mit Bewußtsein vorstellen, so kann das Bewußtsein seiner selbst *(apperceptio)* in das der Reflexion und das der Apprehension eingeteilt werden. Das erstere ist ein Bewußtsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieses die empirische Apperzeption, da dann jene fälschlich der innere Sinn genannt wird. — In der Psycho-

a) „unabsichtlich dichtenden" fehlt in H.

b) „Grillenfängerei" desgl.

c) Anticyra, Küstenstadt in Phokis, deren Einwohner die auf ihren Bergen in Menge wachsende Nieswurz zu einem gut wirkenden Heilmittel gestaltet hatten, weshalb Anticyra bei Horaz mehrfach (*Sat. II 3, 83, ebd. 166, De Arte poetica 300*) als Kurort angeraten wird. Kant lag die Anspielung außerdem wohl auch durch einen Aufsatz des *Teutschen Merkur* 1784 (II S. 151) nahe: „Über das Reisen und jemand, der nach Anticyra reisen sollte" [Külpe].

d) „vorher" und „inneren" fehlt in H.

e) „Erfahrungen" Zusatz der 2. Auflage.

f) So die 1. Auflage. Statt „Erfahrungen abgeben" hat H „werden", die 2. Auflage das von der Akademie-Ausgabe akzeptierte, uns weniger gut dünkende „erscheinen".

[135] Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein.

§ 5.

Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein, darin scheint[a]) ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind? Diesen Einwurf machte schon Locke, der darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen verwarf[b]). — Allein wir können uns doch mittelbar bewußt sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind. — Dergleichen Vorstellungen heißen dann dunkele; die übrigen sind klar und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Teilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung[c]) erstreckt, deutliche Vorstellungen, es sei des Denkens oder der Anschauung.

---

logie erforschen wir uns selbst nach unseren Vorstellungen des inneren Sinnes; in der Logik aber nach dem, was das intellektuelle Bewußtsein an die Hand gibt. — Hier scheint uns nun das Ich doppelt zu sein (welches widersprechend wäre): 1. das Ich als Subjekt des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperzeption bedeutet (das bloß reflektierende Ich), und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist; 2. das Ich als das Objekt der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen.

Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüts (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewußt ist, noch sagen könne, er sei ebenderselbe (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewußt sein, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subjekt vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach.

---

a) 1. Auflage und H beginnen kürzer: „§ 5. Es scheint hierin . . ."

b) In seinem *Essay concerning human unterstanding* (Phil. Bibl. Bd. 75) II 1, § 9ff.

c) „derselben und ihre Verbindung" fehlt in H.

Wenn ich weit von mir auf einer Wiese einen Menschen zu sehen mir bewußt bin, ob ich gleich seine Augen, Nase, Mund usw. zu sehen mir nicht bewußt bin, so schließe ich eigentlich nur, daß dies Ding ein Mensch sei; denn wollte ich darum, weil ich mir nicht bewußt bin, diese Teile des Kopfs (und so auch die übrigen Teile dieses Menschen) wahrzunehmen, die Vorstellung derselben in meiner Anschauung gar nicht zu haben behaupten, so würde ich auch nicht sagen können, daß ich einen Menschen sehe; denn aus diesen Teilvorstellungen ist die ganze (des Kopfs oder des Menschen)[a] zusammengesetzt.

Daß das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt sind, ob wir gleich unbezweifelt schließen können, daß wir sie haben, d. i. dunkeler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Tieren), unermeßlich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemüts nur wenig Stellen illuminiert sind: kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht!, so würde auch ohne Zutun des Mindesten (z. B. wenn wir einen Literator mit allem dem nehmen, was er in seinem Gedächtnis hat) gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen. Alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleskop (etwa am Monde) oder durchs Mikroskop (an Infusionstierchen) entdeckt, wird durch unsere bloßen Augen gesehen; denn diese optischen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtstrahlen und dadurch erzeugte Bilder | [136] ins Auge, als auch ohne jene künstliche Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemalt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewußt zu werden. — Eben das gilt von den Empfindungen des Gehörs, wenn der Musiker mit zehn Fingern und beiden Füßen eine Phantasie auf der Orgel spielt und wohl auch noch mit einem neben ihm Stehenden spricht, wo so eine Menge Vorstellungen in wenig Augenblicken in der Seele erweckt

a) „oder des Menschen" desgl.

werden, deren jede zu ihrer Wahl überdem noch ein besonderes Urteil über die Schicklichkeit bedurfte, weil ein einziger der Harmonie nicht gemäßer Fingerschlag sofort als Mißlaut vernommen werden würde, und doch das Ganze so ausfällt, daß der frei phantasierende Musiker oft wünschen möchte, manches von ihm glücklich ausgeführte Stück, dergleichen er vielleicht sonst mit allem Fleiß nicht so gut zustande zu bringen hofft, in Noten aufbehalten zu haben.

So ist das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen. — Weil es aber diesen nur in seinem passiven Teile, als Spiel der Empfindungen wahrnehmen läßt, so gehört die Theorie derselben doch nur zur physiologischen Anthropologie, nicht zur pragmatischen, worauf es hier eigentlich abgesehen ist.

Wir spielen nämlich oft mit dunkelen Vorstellungen und haben ein Interesse dabei[a]), beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkeler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluß derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt.

So ist es mit der Geschlechtsliebe bewandt, sofern sie eigentlich nicht das Wohlwollen, sondern vielmehr den Genuß ihres Gegenstandes beabsichtigt. Wieviel Witz ist nicht von jeher verschwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was zwar beliebt ist, aber doch den Menschen mit der gemeinen Tiergattung in so naher Verwandtschaft sehen läßt, daß die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird, und die Ausdrücke in feiner Gesellschaft nicht unverblümt, wenn gleich zum Belächeln durchscheinend genug, hervortreten dürfen. — Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln spazieren, und es gehört immer nicht gemeine Kunst dazu, wenn, um den Cynism zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen Purism zu verfallen Gefahr laufen will.

Anderseits sind wir auch oft genug das Spiel dunkeler

---

a) „dabei" nur in H.

Vorstellungen, welche nicht verschwinden wollen, wenn sie gleich der Verstand | beleuchtet. Sich das Grab in [137]
seinem Garten oder unter einem schattichten Baum, im Felde oder im trockenen Boden zu bestellen, ist oft eine wichtige Angelegenheit für einen Sterbenden: obzwar er im ersteren Fall keine schöne Aussicht zu hoffen, im letzteren aber von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu besorgen nicht Ursache hat.

Daß das Kleid den Mann mache, gilt in gewisser Maße auch für den Verständigen. Das russische Sprichwort sagt zwar: „Man empfängt den Gast nach seinem Kleide und begleitet ihn nach seinem Verstande"; aber der Verstand kann doch den Eindruck dunkler Vorstellungen von einer gewissen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Person macht, nicht verhüten, sondern allenfalls nur das vorläufig über sie gefällte Urteil hintennach zu berichtigen den Vorsatz haben[a]).

Sogar wird studierte Dunkelheit oft mit gewünschtem Erfolg gebraucht, um Tiefsinn und Gründlichkeit vorzuspiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel gesehene Gegenstände immer größer gesehen werden, als sie sind*). Das Skotison (mach's dunkel!) ist der Machtspruch[b]) aller Mystiker, um durch gekünstelte

*) Dagegen beim Tageslicht besehen, scheint das, was heller ist als die umgebenden Gegenstände, auch größer zu sein, z. B. weiße Strümpfe stellen vollere Waden vor als schwarze; ein Feuer, in der Nacht auf einem hohen Berge angelegt, scheint größer zu sein, als man es beim Ausmessen befindet. — Vielleicht läßt sich daraus auch die scheinbar größere Gestalt[c]) des Mondes und ebenso die dem Anschein nach größere Weite der Sterne voneinander nahe am Horizont erklären; denn in beiden Fällen erscheinen uns leuchtende Gegenstände, die nahe am Horizont durch eine mehr verdunkelnde Luftschicht gesehen werden als hoch am Himmel, und, was dunkel ist, wird durch das umgebende Licht auch als kleiner beurteilt. Beim Scheibenschießen würde also eine schwarze Scheibe mit einem weißen Zirkel in der Mitte zum Treffen günstiger sein als umgekehrt.

a) H: „hintennach nur berichtigen".

b) H: „Wahlspruch".

c) Das „größere Gestalt" der H erscheint uns besser als das (scheinbare) „Größe" des Drucks. Über die Sache vgl. auch § 11.

Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken[a]). — Aber überhaupt ist auch ein gewisser Grad des Rätselhaften in einer Schrift dem Leser nicht unwillkommen: weil ihm dadurch seine eigene Scharfsinnigkeit fühlbar wird, das Dunkele in klare Begriffe aufzulösen.

Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewußtsein seiner Vorstellungen.

§ 6.

Das Bewußtsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zu-
[138] reicht, ist **Klarheit**. Das | jenige aber, wodurch auch die Zusammensetzung der Vorstellungen klar wird, heißt **Deutlichkeit**. Die letztere macht es allein, daß eine Summe von Vorstellungen Erkenntnis wird; worin dann, weil eine jede Zusammensetzung mit Bewußtsein Einheit desselben, folglich eine Regel für jene voraussetzt, Ordnung in diesem Mannigfaltigen gedacht wird. — Der deutlichen Vorstellung kann man nicht die verworrene (*perceptio confusa*), sondern muß ihr bloß die undeutliche (*mere clara*) entgegensetzen. Was verworren ist, muß zusammengesetzt sein; denn im Einfachen gibt es weder Ordnung noch Verwirrung. Die letztere ist also die Ursache der Undeutlichkeit, nicht die Definition derselben. — In jeder vielhaltigen Vorstellung (*perceptio complexa*), dergleichen ein jedes Erkenntnis ist (weil dazu immer Anschauung und Begriff erfordert wird), beruht die Deutlichkeit auf der Ordnung, nach der die Teilvorstellungen zusammengesetzt werden, die dann entweder (die bloße Form betreffend) eine bloß logische Einteilung in obere und untergeordnete (*perceptio primaria et secundaria*), oder eine reale Einteilung in Haupt- und Nebenvorstellungen (*perceptio principalis et adhaerens*) veranlassen; durch welche Ordnung das Erkenntnis deutlich wird. — Man sieht wohl, daß, wenn das Vermögen der Erkenntnis

a) „um — anzulocken" fehlt in H.

überhaupt Verstand (in der allgemeinsten Bedeutung des Worts) heißen soll, dieser das Auffassungsvermögen (*attentio*) gegebener Vorstellungen, um Anschauung, das Absonderungsvermögen dessen, was mehreren gemein ist (*abstractio*), um Begriff, und das Überlegungsvermögen (*reflexio*), um Erkenntnis des Gegenstandes hervorzubringen, enthalten müsse.

Man nennt den, welcher diese Vermögen im vorzüglichen Grade besitzt, einen Kopf; den, dem sie in sehr kleinem Maße beschert sind, einen Pinsel (weil er immer von anderen geführt zu werden bedarf); den aber, der sogar Originalität im Gebrauch desselben bei sich führt (kraft deren er, was gewöhnlicherweise unter fremder Leitung gelernt werden muß, aus sich selbst hervorbringt), ein Genie.

Der nichts von dem[a]) gelernt hat, was man doch gelehrt werden muß, um es zu wissen, heißt ein Ignorant, wenn er es hätte wissen sollen, sofern er einen Gelehrten vorstellen will; denn ohne diesen Anspruch kann er ein großes Genie sein. Der, welcher nicht selbst denken, wenn gleich viel lernen kann, wird ein beschränkter Kopf (borniert) genannt. — Man kann ein vaster[b]) Gelehrter (Maschine zur Unterweisung anderer, wie man selbst unterwiesen worden) und in Ansehung des vernünftigen Ge|brauchs seines historischen Wissens dabei[c]) [139]
doch sehr borniert sein. — Der, dessen Verfahren mit dem, was er gelernt hat, in der öffentlichen Mitteilung[d]) den Zwang der Schule (also Mangel der Freiheit im Selbstdenken) verrät, ist der Pedant; er mag übrigens Gelehrter oder Soldat oder gar Hofmann sein. Unter diesen ist der gelehrte Pedant im Grunde[e]) noch der erträglichste, weil man doch von ihm lernen kann: da hingegen die Peinlichkeit in Formalien (die Pedanterie) bei den letzteren nicht allein nutzlos, sondern auch wegen des Stolzes, der dem

a) „von dem" nur in H.
b) H: „großer".
c) „in Ansehung — dabei" fehlt in H.
d) „in der öffentlichen Mitteilung" desgl.
e) „im Grunde" desgl.

Pedanten unvermeidlich anhängt, obenein lächerlich wird, da es der Stolz eines Ignoranten ist.

Die Kunst aber oder vielmehr die Gewandtheit, im gesellschaftlichen Tone zu sprechen und sich überhaupt modisch zu zeigen, welche, vornehmlich wenn es Wissenschaft betrifft, fälschlich Popularität genannt wird, da sie vielmehr geputzte Seichtigkeit heißen sollte, deckt manche Armseligkeit des eingeschränkten Kopfs. Aber nur Kinder lassen sich dadurch irre leiten. „Deine Trommel (sagte der Quäker beim Addison[a]) zu dem in der Kutsche neben ihm schwatzenden Offizier) ist ein Sinnbild von dir: sie klingt, weil sie leer ist."

Um die Menschen nach ihrem Erkenntnisvermögen (dem Verstande überhaupt) zu beurteilen, teilt man sie in diejenigen ein, denen Gemeinsinn (*sensus communis*), der freilich nicht gemein (*sensus vulgaris*) ist, zugestanden werden muß, und in Leute von Wissenschaft. Die ersteren sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung (*in concreto*), die anderen für sich selbst und vor ihrer Anwendung (*in abstracto*). — Man nennt den Verstand, der zu dem ersteren Erkenntnisvermögen gehört, den gesunden Menschenverstand (*bon sens*), den zum zweiten den hellen[b]) Kopf (*ingenium perspicax*[b])). — Es ist merkwürdig, daß man sich den ersteren, welcher gewöhnlich nur als praktisches Erkenntnisvermögen betrachtet wird, nicht allein als einen, welcher der Kultur entbehren kann, sondern als einen solchen, dem sie wohl gar nachteilig ist, wenn sie nicht weit genug getrieben wird, vorstellig macht, ihn daher bis zur Schwärmerei hochpreiset und ihn als eine Fundgrube in den Tiefen des Gemüts verborgen liegender Schätze vorstellt, auch bisweilen seinen Ausspruch als Orakel (den Genius des Sokrates[c])) für zuverlässiger erklärt als alles, was studierte

a) Joseph Addison (1672—1719), bekannter englischer Satiriker und Moralist. Der oben erwähnte Ausspruch befindet sich in der von ihm 1711—12 herausgegebenen Wochenschrift *The Spectator*, Nr. 132 [Külpe].

b) H: „klaren" und *perspicax* fehlt.

c) Vgl. auch weiter unten § 10 (S. 35) und § 45.

Wissenschaft immer zu Markte bringen würde. — Soviel ist gewiß, daß, wenn die Auflösung einer Frage auf den allgemeinen und angeborenen Regeln des Verstandes (deren Besitz Mutterwitz genannt wird) beruht, es unsicherer ist, sich nach studierten und künstlich aufgestellten Prinzipien | [140] (dem Schulwitz) umzusehen und seinen Beschluß darnach abzufassen, als wenn man es auf den Ausschlag der im Dunkeln des Gemüts liegenden Bestimmungsgründe des Urteils in Masse ankommen läßt, welches man den logischen Takt nennen könnte: wo die Überlegung den Gegenstand sich auf vielerlei Seiten vorstellig macht und ein richtiges Resultat herausbringt, ohne sich der Akte, die hiebei im Inneren des Gemüts vorgehen, bewußt zu werden.

Der gesunde Verstand aber kann diese seine Vorzüglichkeit nur in Ansehung eines Gegenstandes der Erfahrung beweisen: nicht allein durch diese an Erkenntnis zu wachsen, sondern sie (die Erfahrung) selbst zu erweitern, aber nicht in spekulativer, sondern bloß in empirisch-praktischer[a]) Rücksicht. Denn in jener bedarf es wissenschaftlicher Prinzipien *a priori*; in dieser aber können es auch Erfahrungen, d. i. Urteile sein, die durch Versuch und Erfolg kontinuierlich bewährt werden.

Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande.

§ 7.

In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüt entweder handelnd und zeigt Vermögen (*facultas*), oder es ist leidend und besteht in Empfänglichkeit (*receptivitas*). Ein Erkenntnis enthält beides verbunden in sich, und die Möglichkeit eine solche zu haben führt den Namen des Erkenntnisvermögens von dem vornehmsten Teil derselben, nämlich der Tätigkeit des Gemüts, Vorstellungen zu verbinden oder voneinander zu sondern.

Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt

a) H: „praktischer".

leidend verhält, durch welche also das Subjekt affiziert wird (dieses mag sich nun selbst affizieren oder von einem Objekt affiziert werden), gehören zum sinnlichen, diejenigen aber, welche ein bloßes Tun (das Denken) enthalten, zum intellektuellen Erkenntnisvermögen. Jenes wird auch das untere, dieses aber das obere Erkenntnis-
[141] vermögen genannt*). Jenes hat den | Charakter der Passivität des inneren Sinnes der Empfindungen, dieses der Spontaneität der Apperzeption, d. i. des reinen Bewußtseins der Handlung, welche das Denken ausmacht und zur Logik (einem System der Regeln des Verstandes), so wie jener zur Psychologie (einem Inbegriff aller inneren Wahrnehmungen unter Naturgesetzen) gehört und innere Erfahrung begründet.

Anmerkung. Der Gegenstand der Vorstellung, der nur die Art enthält, wie ich von ihm affiziert werde, kann von mir nur erkannt werden, wie er mir erscheint, und alle Erfahrung (empirische Erkenntnis), die innere nicht minder als die äußere, ist nur Erkenntnis der Gegenstände, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie (für sich allein betrachtet) sind. Denn es kommt alsdann nicht bloß

*) Die Sinnlichkeit bloß in der Undeutlichkeit der Vorstellungen, die Intellektualität dagegen in der Deutlichkeit zu setzen und hiemit einen bloß formalen (logischen) Unterschied des Bewußtseins statt des realen (psychologischen), der nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt des Denkens betrifft, zu setzen, war ein großer Fehler der Leibniz-Wolffischen Schule[a]), nämlich die Sinnlichkeit bloß in einem Mangel (der Klarheit der Teilvorstellungen), folglich der Undeutlichkeit zu setzen, die Beschaffenheit aber der Verstandesvorstellung in der Deutlichkeit; da jene doch etwas sehr Positives und ein unentbehrlicher Zusatz zu der letzteren ist, um ein Erkenntnis hervorzubringen. — Leibniz aber war eigentlich schuld daran. Denn er, der platonischen Schule anhängig, nahm angeborne reine Verstandesanschauungen, Ideen genannt, an, welche im menschlichen Gemüt, jetzt nur verdunkelt, angetroffen würden und deren Zergliederung und Beleuchtung durch Aufmerksamkeit wir allein die Erkenntnis der Objekte, wie sie an sich selbst sind, zu verdanken hätten.

a) Vgl. dazu Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II, S. 447ff.

auf die Beschaffenheit des Objekts der Vorstellung, sondern auf die des Subjekts und dessen Empfänglichkeit an, welcher Art die sinnliche Anschauung sein werde, darauf das Denken desselben (der Begriff vom Objekt) folgt. — Die formale Beschaffenheit dieser Rezeptivität kann nun nicht wiederum noch von den Sinnen abgeborgt werden, sondern muß (als Anschauung) *a priori* gegeben sein, d. i. es muß eine sinnliche Anschauung sein, welche übrig bleibt, wenn gleich alles Empirische (Sinnenempfindung Enthaltende) weggelassen wird, und dieses Förmliche der Anschauung ist bei inneren Erfahrungen die Zeit.

Weil Erfahrung empirisches Erkenntnis ist, zum Erkenntnis aber (da es auf Urteilen beruht) Überlegung (*reflexio*), mithin Bewußtsein der Tätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben, d. i. Begriff und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt, erfordert wird: so wird das Bewußtsein in das diskursive (welches als logisch, weil es die Regel gibt, voran gehen muß) und das intuitive Bewußtsein eingeteilt werden; das erstere (die reine Apperzeption seiner Gemütshandlung) ist einfach. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in sich und ist in allen Urteilen immer ein und dasselbe, weil es bloß dies Förmliche des Bewußtseins, dagegen die innere Erfahrung das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges | der empirischen inneren Anschauung, das [142]
Ich der Apprehension, (folglich eine empirische Apperzeption) enthält.

Ich als denkendes Wesen bin zwar mit Mir als Sinnenwesen ein und dasselbe Subjekt; aber als Objekt der inneren empirischen Anschauung, d. i. sofern ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, sowie sie zugleich oder nacheinander sind, affiziert werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verstandesbegriff (mithin nicht bloße Spontaneität) ist, folglich von einer Bedingung ab, in Ansehung deren mein Vorstellungsvermögen leidend ist (und gehört zur Rezeptivität). — Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer

nur, wie ich mir erscheine; welcher Satz dann oft böslicherweise so verdreht wird, daß er so viel sagen wolle: es scheine mir nur (*mihi videri*), daß ich gewisse Vorstellungen und Empfindungen habe, ja überhaupt daß ich existiere. — Der Schein ist der Grund zu einem irrigen Urteil aus subjektiven Ursachen, die fälschlich für objektiv gehalten werden; Erscheinung ist aber gar kein Urteil, sondern bloß empirische Anschauung, die durch Reflexion und den daraus entspringenden Verstandesbegriff zur inneren Erfahrung und hiemit Wahrheit wird.

Daß die Wörter innerer Sinn und Apperzeption von den Seelenforschern gemeinhin für gleichbedeutend genommen werden, unerachtet der erstere allein ein psychologisches (angewandtes), die zweite aber bloß ein logisches (reines) Bewußtsein anzeigen soll, ist die Ursache dieser Irrungen. Daß wir aber durch den ersteren uns nur erkennen können, wie wir uns erscheinen, erhellt daraus, weil Auffassung (*apprehensio*) der Eindrücke des ersteren eine formale Bedingung der inneren Anschauung des Subjekts, nämlich die Zeit voraussetzt, welche kein Verstandesbegriff ist und also bloß als subjektive Bedingung gilt[a]), wie nach der Beschaffenheit der menschlichen Seele uns innere Empfindungen gegeben werden, also diese uns nicht, wie das Objekt an sich ist, zu erkennen gibt.

* * *

Diese Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie. In dieser sind nach Verstandesgesetzen vereinigte Erscheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vorstellungsart der Dinge, wie sie auch ohne ihr Verhältnis zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen (mithin an sich
[143] selbst) | sind, gar nicht gefragt; denn diese Untersuchung gehört zur Metaphysik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* zu tun hat. Aber es war doch nötig, so weit zurückzugehen, um auch nur die Verstöße des spekulativen Kopfs in Ansehung dieser Frage abzuhalten. Da übrigens die Kenntnis des Menschen durch innere

a) „gilt" Zusatz der 2. Auflage.

Erfahrung, weil er darnach großenteils auch andere beurteilt, von großer Wichtigkeit, aber doch zugleich von vielleicht größerer Schwierigkeit ist, als die richtige Beurteilung anderer, indem der Forscher seines Inneren leichtlich, statt bloß zu beobachten, manches in das Selbstbewußtsein hinein trägt, so ist es ratsam und sogar notwendig, von beobachteten Erscheinungen in sich selbst anzufangen und dann allererst zu Behauptung gewisser Sätze, die die Natur des Menschen angehen, d. i. zur inneren Erfahrung, fortzuschreiten.

Apologie für die Sinnlichkeit.

§ 8.

Dem Verstande bezeigt jedermann alle Achtung, wie auch die Benennung desselben als oberen Erkenntnisvermögens es schon anzeigt; wer ihn lobpreisen wollte, würde mit dem Spott jenes das Lob der Tugend erhebenden Redners (*stulte, quis unquam vituperavit!*) abgefertigt werden. Aber die Sinnlichkeit ist in üblem Ruf. Man sagt ihr viel Schlimmes nach: z. B. 1. daß sie die Vorstellungskraft verwirre; 2. daß sie das große Wort führe und als Herrscherin, da sie doch nur die Dienerin des Verstandes sein sollte, halsstarrig und schwer zu bändigen sei; 3. daß sie sogar betrüge und man in Ansehung ihrer nicht genug auf seiner Hut sein könne. — Anderseits fehlt es ihr aber auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geschmack, welche die Versinnlichung der Verstandesbegriffe nicht allein als Verdienst hochpreisen, sondern auch gerade hierin und daß die Begriffe nicht so mit peinlicher Sorgfalt in ihre Bestandteile zerlegt werden müßten, das Prägnante (die Gedankenfülle) oder das Emphatische (den Nachdruck) der Sprache und das Einleuchtende (die Helligkeit im Bewußtsein) der Vorstellungen setzen, die Nacktheit des Verstandes aber geradezu für Dürftigkeit erklären*). Wir

*) Da hier nur vom Erkenntnisvermögen und also von Vorstellung[a]) (nicht dem Gefühl der Lust oder Unlust) die Rede

a) H: „Vorstellung der Gegenstände".

brauchen hier keinen Panegyristen, sondern nur einen Advokaten wider den Ankläger. |

[144] Das Passive in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, ist eigentlich die Ursache alles des Übels, was man ihr nachsagt. Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin: daß er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um ihn seiner freien Willkür zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, daß der Verstand herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt) zu schwächen: weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die Erste Anklage.

§ 9.

Die Sinne verwirren nicht. Dem, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar aufgefaßt, aber noch nicht geordnet hat, kann man nicht nachsagen, daß er es verwirre. Die Wahrnehmungen der Sinne (empirische Vorstellungen mit Bewußtsein) können nur innere Erscheinungen heißen. Der Verstand, der hinzukommt und sie unter einer Regel des Denkens verbindet (Ordnung in das Mannigfaltige hineinbringt), macht allererst daraus empirisches Erkenntnis, d. i. Erfahrung. Es liegt also an dem seine Obliegenheit vernachlässigenden Verstande, wenn er keck urteilt, ohne zuvor die Sinnenvorstellungen nach Begriffen geordnet zu haben, und dann nachher über die Verworrenheit derselben klagt, die der sinnlich gearteten Natur des Menschen zuschulden kommen müsse. Dieser Vorwurf trifft sowohl die ungegründete Klage über die Verwirrung der äußeren als der inneren Vorstellungen durch die Sinnlichkeit.

---

ist, so wird Empfindung nichts weiter als Sinnenvorstellung (empirische Anschauung) zum Unterschiede sowohl von Begriffen (dem Denken), als auch von der reinen Anschauung (des Raums und der Zeitvorstellung) bedeuten.

Die sinnlichen Vorstellungen kommen freilich denen des Verstandes zuvor und stellen sich in Masse dar. Aber desto reichhaltiger ist der Ertrag, wenn der Verstand mit seiner Anordnung und intellektuellen Form hinzukommt und z. B. prägnante Ausdrücke für den Begriff, emphatische für das Gefühl und interessante Vorstellungen für die Willensbestimmung ins Bewußtsein bringt. — Der Reichtum, den die Geistesprodukte in der Redekunst und Dichtkunst dem Verstande auf einmal (in | Masse) [145] darstellen, bringt diesen zwar oft in Verlegenheit wegen seines vernünftigen Gebrauchs, und der Verstand gerät oft[a]) in Verwirrung, wenn er sich alle Akte der Reflexion, die er hiebei wirklich, obzwar im Dunkelen anstellt, deutlich machen und auseinandersetzen soll. Aber die Sinnlichkeit ist hiebei in keiner Schuld, sondern es ist vielmehr Verdienst von ihr, dem Verstande reichhaltigen Stoff, wogegen die abstrakten Begriffe desselben oft nur schimmernde Armseligkeiten sind, dargeboten zu haben.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die Zweite Anklage.

§ 10.

Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, um über ihren Dienst zu disponieren. Daß sie ihre Wichtigkeit nicht verkannt wissen wollen, die ihnen vornehmlich in dem zukommt, was man den gemeinen Menschensinn (*sensus communis*) nennt, kann ihnen nicht für Anmaßung über den Verstand herrschen zu wollen angerechnet werden. Zwar gibt es Urteile, die man eben nicht förmlich vor den Richterstuhl des Verstandes zieht, um von ihm abgeurteilt zu werden; die daher unmittelbar durch den Sinn diktiert zu sein scheinen. Dergleichen enthalten die sogenannten Sinnsprüche oder orakelmäßigen Anwandlungen (wie diejenigen, deren Ausspruch Sokrates seinem Genius zuschrieb). Es wird nämlich dabei vorausgesetzt[b]), daß

a) „in Verlegenheit — oft“ nur in H.
b) „Es wird dabei vorausgesetzt“ Zusatz der 2. Auflage.

das erste Urteil über das, was in einem vorkommenden Falle zu tun recht und weise ist, gemeiniglich auch das richtige sei und durch Nachgrübeln nur verkünstelt werde. Aber sie kommen in der Tat nicht aus den Sinnen, sondern aus wirklichen[a]), obzwar dunkelen Überlegungen des Verstandes. — Die Sinne machen darauf keinen Anspruch und sind wie das gemeine Volk, welches, wenn es nicht Pöbel ist (*ignobile vulgus*), seinem Obern, dem Verstande, sich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will. Wenn aber gewisse Urteile und Einsichten als unmittelbar aus dem innern Sinn (nicht vermittelst des Verstandes) hervorgehend, sondern dieser als für sich gebietend und Empfindungen für Urteile geltend angenommen werden, so ist das bare Schwärmerei, welche mit der Sinnenverrückung in naher Verwandtschaft steht. |

[146] Rechtfertigung der Sinnlichkeit wider die Dritte Anklage.

§ 11.

Die Sinne betrügen nicht. Dieser Satz ist die Ablehnung des wichtigsten, aber auch genau erwogen nichtigsten Vorwurfs, den man den Sinnen macht; und dieses darum, nicht weil sie immer richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen; weshalb der Irrtum immer nur dem Verstande zu Last fällt. — Doch gereicht diesem der Sinnenschein (*species, apparentia*), wenngleich nicht zur Rechtfertigung, doch zur Entschuldigung; wonach der Mensch öfters in den Fall kommt, das Subjektive seiner Vorstellungsart für das Objektive (den entfernten Turm, an dem er keine Ecken sieht, für rund, das Meer, dessen entfernter Teil ihm durch höhere Lichtstrahlen ins Auge fällt, für höher als das Ufer [*altum mare*], den Vollmond, den er in seinem Aufgange am Horizont durch eine dunstige Luft sieht, obzwar er ihn durch denselben Sehewinkel ins Auge faßt, für entfernter, also auch für größer, als wie er hoch am Himmel erscheint) und so Erscheinung für

a) „wirklichen“ Zusatz der 2. Auflage.

Erfahrung zu halten; dadurch aber in Irrtum, als einen Fehler des Verstandes, nicht den der Sinne, zu geraten.

* * *

Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegenwirft, ist der: daß man dem Erkenntnis, so wie es durch sie befördert wird, Seichtigkeit (Individualität, Einschränkung aufs Einzelne) vorwirft, dahingegen den Verstand, der aufs Allgemeine geht, eben darum aber zu Abstraktionen sich bequemen muß, der Vorwurf der Trockenheit trifft. Die ästhetische Behandlung, deren erste Forderung Popularität ist, schlägt aber einen Weg ein, auf dem beiden Fehlern ausgebeugt werden kann.

Vom Können in Ansehung des Erkenntnisvermögens überhaupt.

§ 12.

Der vorhergehende Paragraph, der vom Scheinvermögen handelte in dem, was kein Mensch kann, führt uns zur Erörterung der Begriffe vom Leichten und Schweren (*leve et grave*[a]), welche dem Buchstaben nach im Deutschen zwar nur körperliche Beschaffenheiten und Kräfte bedeuten, dann aber, wie[b] im Lateinischen, nach einer gewissen Analogie das | Tunliche (*facile*) und Komparativ- [147]
Untunliche (*difficile*) bedeuten sollen; denn das Kaum-Tunliche wird doch von einem Subjekt, das an dem Grade seines dazu erforderlichen Vermögens zweifelt, in gewissen Lagen und Verhältnissen desselben für subjektiv-untunlich gehalten.

Die Leichtigkeit etwas zu tun (*promptitudo*) muß mit der Fertigkeit in solchen Handlungen (*habitus*) nicht verwechselt werden. Die erstere bedeutet einen gewissen Grad des mechanischen Vermögens: „ich kann, wenn ich will," und bezeichnet subjektive Möglichkeit; die zweite die subjektiv-praktische Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, mithin einen gewissen Grad des Willens, der durch

a) Statt *grave* haben H und 1. Auflage: *„ponderosum"*.
b) „wie" Zusatz der 2. Auflage.

den oft wiederholten Gebrauch seines Vermögens erworben wird: „ich will, weil es die Pflicht gebietet." Daher kann man die Tugend nicht so erklären: sie sei die Fertigkeit in freien rechtmäßigen Handlungen; denn da wäre sie bloß Mechanism der Kraftanwendung; sondern Tugend ist die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll.

Das Leichte wird dem Schweren, aber oft auch dem Lästigen entgegengesetzt. Leicht ist einem Subjekt dasjenige, wozu ein großer Überschuß seines Vermögens über die zu einer Tat erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen ist. Was ist leichter, als die Förmlichkeiten der Visiten, Gratulationen und Kondolenzen zu begehen? Was ist aber auch einem beschäftigten Mann beschwerlicher? Es sind freundschaftliche Vexationen (Plackereien), die ein jeder herzlich wünscht loszuwerden, indes er doch auch Bedenken trägt, wider den Gebrauch zu verstoßen.

Welche Vexationen gibt es nicht in äußeren, zur Religion gezählten, eigentlich aber zur kirchlichen Form gezogenen Gebräuchen: wo gerade darin, daß sie zu nichts nutzen, und in der bloßen Unterwerfung der Gläubigen, sich durch Zeremonien und Observanzen, Büßungen und Kasteiungen (je mehr desto besser) geduldig hudeln zu lassen, das Verdienstliche der Frömmigkeit gesetzt wird; indessen daß diese Frondienste zwar mechanisch leicht (weil keine lasterhafte Neigung dabei aufgeopfert werden darf), aber dem Vernünftigen moralisch sehr beschwerlich und lästig fallen müssen. — Wenn daher der große moralische Volkslehrer sagte: „Meine Gebote sind nicht schwer"[a]), so wollte er dadurch nicht sagen, sie bedürften nur geringen Aufwand von Kräften[b]), um sie zu erfüllen; denn in der Tat sind sie als solche, welche reine Herzensgesinnungen fordern, das schwerste unter allem, was ge-
[148] boten werden mag; aber sie sind für | einen Vernünftigen doch unendlich leichter als Gebote einer geschäftigen

a) 1. Brief des Joh. 5, 3; vgl. auch *Religion innerhalb* (Phil. Bibl. Bd. 45) S. 210 Anm.

b) H und 1. Auflage: „wenig Kräfteaufwand".

Nichtstuerei (*gratis anhelare, multa agendo nihil agere*)[a]), dergleichen die waren, welche das Judentum begründete; denn das Mechanisch-Leichte fühlt der vernünftige Mann zentnerschwer, wenn er sieht, daß die darauf verwandte Mühe doch zu nichts nützt.

Etwas Schweres leicht zu machen, ist Verdienst; es als leicht vorzumalen, ob man gleich es selbst zu leisten nicht vermag, ist Betrug. Das, was leicht ist, zu tun, ist verdienstlos. Methoden und Maschinen und unter diesen die Verteilung der Arbeiten unter verschiedene Künstler (fabrikenmäßige Arbeit) machen vieles leicht, was mit eigenen Händen ohne andere Werkzeuge zu tun schwer sein würde.

Schwierigkeiten zu zeigen, ehe man die Vorschrift zur Unternehmung gibt (wie z. B. in Nachforschungen der Metaphysik), mag zwar abschrecken, aber das ist doch besser, als sie zu verhehlen. Der alles, was er sich vornimmt, für leicht hält, ist leichtsinnig. Dem alles, was er tut, leicht läßt, ist gewandt; so wie der, dessen Tun Mühe verrät, schwerfällig. — Die gesellige Unterhaltung (Konversation) ist ein bloßes Spiel, worin alles leicht sein und leicht lassen muß. Daher die Zeremonie (das Steife) in derselben, z. B. das feierliche Abschiednehmen nach einem Gelage, als altväterisch abgeschafft ist.

Die Gemütsstimmung der Menschen bei Unternehmung eines Geschäfts ist nach Verschiedenheit der Temperamente verschieden. Einige fangen von Schwierigkeiten und Besorgnissen an (Melancholische), bei anderen ist die Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung das erste, was ihnen in die Gedanken kommt (Sanguinische).

Was ist aber von dem ruhmredigen Ausspruche der Kraftmänner, der nicht auf bloßem Temperament gegründet ist, zu halten: „Was der Mensch will, das kann er"? Er ist nichts weiter als eine hochtönende Tautologie: was er nämlich auf den Geheiß seiner moralisch-gebietenden Vernunft will, das soll er, folglich kann er es auch tun (denn das Unmögliche wird ihm die Vernunft nicht ge-

a) d. i. = für nichts keuchen, mit vielem Tun doch nichts tun.

bieten). Es gab aber vor einigen Jahren solche Gecken, die das auch im physischen Sinn von sich priesen und sich so als Weltbestürmer ankündigten[a]), deren Rasse aber vorlängst ausgegangen ist.

Endlich macht das Gewohntwerden (*consuetudo*[b]), da nämlich Empfindungen von eben derselben Art durch ihre lange Dauer ohne Abwechslung die Aufmerksamkeit
[149] von den Sinnen abziehen, und man sich | ihrer kaum mehr bewußt ist, zwar die Ertragung der Übel leicht (die man alsdann fälschlich mit dem Namen einer Tugend, nämlich der Geduld, beehrt), aber auch das Bewußtsein und die Erinnerung des empfangenen Guten schwerer, welches dann gemeiniglich zum Undank (einer wirklichen Untugend) führt.

Aber die Angewohnheit (*assuetudo*[c]) ist eine physische innere Nötigung, nach derselben Weise ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat. Sie benimmt selbst den guten Handlungen eben dadurch ihren moralischen Wert, weil sie der Freiheit des Gemüts Abbruch tut und überdem zu gedankenlosen Wiederholungen ebendesselben Akts[d]) (Monotonie) führt und dadurch lächerlich wird. — Angewöhnte Flickwörter (Phrasen zu bloßer Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich besorgt, das Sprüchelchen wiederum hören zu müssen, und den Redner zur Sprachmaschine. Die Ursache der Erregung des Ekels, den die Angewohnheit eines anderen in uns erregt, ist, weil das Tier hier gar zu sehr aus dem Menschen hervorspringt, das instinktmäßig nach der Regel der Angewöhnung gleich als eine andere (nichtmenschliche) Natur geleitet wird und so Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine und dieselbe Klasse zu geraten. — Doch können gewisse Angewöhnungen absichtlich geschehen und eingeräumt werden, wenn nämlich die Natur der freien Willkür ihre Hilfe versagt, z. B. im Alter sich an die Zeit des Essens und Trinkens, die Qualität und

a) 1. Aufl.: „als Weltbestürmer von sich priesen".
b) 1. Aufl.: *„assuefactio"*.
c) 1. Aufl.: *„assuefactis"*.
d) „Akts" Zusatz der 2. Auflage.

Quantität desselben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und so allmählich mechanisch zu werden; aber das gilt nur als Ausnahme und im Notfall. In der Regel ist alle Angewohnheit verwerflich.

Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein.

§ 13.

Das Blendwerk, welches durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird (*praestigiae*), kann natürlich oder auch künstlich sein und ist entweder Täuschung (*illusio*), oder Betrug (*fraus*). — Dasjenige Blendwerk, wodurch man genötigt wird, etwas auf das Zeugnis der Augen[a]) für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demselben Subjekt durch seinen Verstand für unmöglich erklärt wird, heißt Augenverblendnis (*praestigiae*[b])).

Illusion ist dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist. — Dieses Spiel | des Gemüts mit dem Sinnen- [150] schein ist sehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perspektivische Zeichnung des Inneren eines Tempels[c]) oder, wie Raphael Mengs von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker (mich deucht, von *Correggio*[d])) sagt: „daß, wenn man sie lange ansieht, sie zu gehen scheinen"; oder wie eine im Stadthaus von Amsterdam gemalte Treppe mit halbgeöffneter Tür jeden verleitet, sie[e]) hinaufzusteigen, und dergleichen.

Betrug aber der Sinne ist: wenn, sobald man weiß, wie es mit dem Gegenstande beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört. Dergleichen sind die Taschenspielerkünste von allerlei Art. — Kleidung, deren Farbe zum Gesicht vorteilhaft absticht, ist Illusion; Schminke aber

a) 1. Aufl.: „seiner Sinne", H: „der Sinne".
b) H und 1. Auflage: *„fascinatio"*.
c) H: „Tempels [auf einem] [als ein Wandgemälde]".
d) Mit dem Gemälde kann doch wohl nur die sogenannte „Schule von Athen", von Rafael (nicht *Correggio!*) gemeint sein. Die von Kant angezogene Stelle hat Külpe (vgl. Akad. Ausgabe VII, S. 357) in den Schriften von R. Mengs nicht aufzufinden vermocht.
e) Im Druck: „an ihr".

Betrug. Durch die erstere wird man verleitet, durch die zweite geäfft. — Daher kommt es auch, daß man mit Farben nach der Natur bemalte Statuen menschlicher oder tierischer Gestalten nicht leiden mag: indem man jeden[a]) Augenblick betrogen wird, sie für lebend zu halten, so oft sie unversehens zu Gesichte kommen.

Bezauberung (*fascinatio*) in einem sonst gesunden Gemütszustande ist ein Blendwerk der Sinne, von dem man sagt, daß es nicht mit natürlichen Dingen zugehe: weil das Urteil, daß ein Gegenstand (oder eine Beschaffenheit desselben) sei, bei darauf verwandter Attention mit dem Urteil, daß er nicht (oder anders gestaltet) sei, unwiderstehlich wechselt, — der Sinn also sich selbst zu widersprechen scheint; wie ein Vogel, der gegen den Spiegel, in dem er sich selbst sieht, flattert und ihn bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieses Spiel mit Menschen, daß sie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornehmlich bei solchen statt, die durch Leidenschaft stark angegriffen[b]) werden. Dem Verliebten, der (nach Helvetius[c]) seine Geliebte in den Armen eines anderen sah, konnte diese, die es ihm schlechthin ableugnete, sagen: „Treuloser, du liebst mich nicht mehr, du glaubst mehr, was du siehst, als was ich dir sage." — Gröber, wenigstens schädlicher war der Betrug, den die Bauchredner, die Gaßnere, die Mesmerianer[d]) u. dgl. vermeinte Schwarzkünstler verübten. Man nannte vor alters die armen, unwissenden Weiber, die so etwas Übernatürliches tun zu können vermeinten, Hexen, und noch in diesem Jahrhundert war der Glaube daran nicht völlig aus-

---

a) H: „einen".
b) Druck: „angezogen".
c) Helvetius, *De l'esprit I, cap. 2.*
d) Joh. Joseph Gaßner (1727—1779), katholischer Pfarrer in der Ostschweiz, berühmt als Teufelsaustreiber auch in Süddeutschland, bis ein kaiserlicher Befehl dem Unwesen ein Ende machte. — Fr. Mesmer (1733—1815), anfangs ebenfalls katholischer Theologe, machte sich bekannt als Erfinder des sogenannten tierischen Magnetismus (1775), der durch ihn 1778—84 in Paris zur Modesache wurde und zahlreiche Anhänger, selbst unter den Ärzten, fand. Er wird u. a. bei Wieland oft erwähnt.

gerottet*). Es scheint, das Gefühl der Verwunderung über | [151]
etwas Unerhörtes habe an sich selbst viel Anlockendes für den Schwachen: nicht bloß, weil ihm auf einmal neue Aussichten eröffnet werden, sondern weil er dadurch von dem ihm lästigen Gebrauch der Vernunft losgesprochen zu sein, dagegen andere in der Unwissenheit sich gleich zu machen verleitet wird.

Von dem erlaubten moralischen Schein.

§ 14.

Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen, weil ein jeder andere, daß es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverständigt ist, und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in

*) Ein protestantischer Geistlicher in Schottland sagte noch in diesem Jahrhundert in dem Verhör über einen solchen Fall als Zeuge zum Richter: „Mein Herr, ich versichere Euch auf meine priesterliche Ehre, daß dieses Weib eine Hexe ist"; worauf der letztere erwiderte: „Und ich versichere Euch auf meine richterliche Ehre, daß Ihr kein Hexenmeister seid." Das jetzt deutsch gewordene Wort Hexe kommt von den Anfangsworten der Meßformel bei Einweihung der Hostie her, welche der Gläubige mit leiblichen Augen als eine kleine Scheibe Brot sieht, nach Aussprechung derselben aber mit geistigen Augen als den Leib eines Menschen zu sehen verbunden wird. Denn die Wörter *hoc est* haben zuerst das Wort[a]) *corpus* hinzugetan, wo *hoc est corpus* sprechen in *hocuspocus* machen verändert wurde, vermutlich aus frommer Scheu, den rechten Namen zu nennen und zu profanieren; wie es Abergläubische bei unnatürlichen Gegenständen zu tun pflegen, um sich daran nicht zu vergreifen.

a) H: „zuerst das *hocsten*, woraus nachher hexen als der Anfang der Zauberformel geworden ist, veranlaßt, dann aber auch das Wort" usw. Kants Etymologie gilt heute als irrig.

die Gesinnung über. — Aber den Betrüger in uns selbst, die Neigungen[a]), zu betrügen, ist wiederum Rückkehr zum Gehorsam unter das Gesetz der Tugend und nicht Betrug, sondern schuldlose[b]) Täuschung unserer selbst.

So ist die Anekelung seiner eigenen Existenz aus der Leerheit des Gemüts an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich strebt, der langen Weile[c]), wobei man doch zugleich ein Gewicht der Trägheit fühlt, d. i. des Überdrusses an aller Beschäftigung, die Arbeit[d]) heißen und jenen Ekel vertreiben könnte, weil sie mit Beschwerden verbunden ist, ein höchst widriges Gefühl, dessen[e]) Ursache keine andere ist als die natürliche Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht). — Diese Neigung ist aber betrügerisch, selbst
[152] in Ansehung der Zwecke, welche | die Vernunft dem Menschen zum Gesetz macht, um mit sich selbst zufrieden zu sein, wenn er gar nichts tut (zwecklos vegetiert), weil er da doch nichts Böses tut. Sie also wieder zu betrügen (welches durch das Spiel mit schönen Künsten, am meisten aber durch gesellige Unterhaltung geschehen kann), heißt die Zeit vertreiben (*tempus fallere*); wo der Ausdruck schon die Absicht andeutet, nämlich die Neigung zur geschäftlosen Ruhe selbst zu betrügen, wenn durch schöne Künste das Gemüt spielend unterhalten, ja auch nur durch ein bloßes, an sich zweckloses Spiel in einem friedlichen Kampfe wenigstens Kultur des Gemüts bewirkt wird; widrigenfalls es heißen würde, die Zeit töten. — — Mit Gewalt ist wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet; man muß sie überlisten und, wie Swift sagt[f]), dem Walfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten.

Die Natur hat den Hang, sich gerne täuschen zu lassen,

---

a) Druck: „Neigung".
b) H: „rühmliche".
c) H und 1. Auflage: „die lange Weile".
d) H: „die [einen Zweck hat und] Arbeit".
e) H: „Gefühl seiner eigenen Nichtswürdigkeit, deren".
f) Jonathan Swift (1667—1745) in seinem ‚Märchen von der Tonne'.

dem Menschen weislich eingepflanzt, selbst um die Tugend zu retten, oder doch zu ihr hinzuleiten. Der gute, ehrbare Anstand ist ein äußerer Schein, der anderen Achtung einflößt (sich nicht gemein zu machen). Zwar würde das Frauenzimmer damit schlecht zufrieden sein, wenn das männliche Geschlecht ihren Reizen nicht zu huldigen schiene. Aber Sittsamkeit (*pudicitia*), ein Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt, ist doch als Illusion sehr heilsam, um zwischen einem und dem anderen Geschlecht den Abstand zu bewirken, der nötig ist, um nicht das eine zum bloßen Werkzeuge des Genusses des anderen abzuwürdigen. — Überhaupt ist alles, was man Wohlanständigkeit (*decorum*) nennt, von derselben Art, nämlich nichts als schöner Schein.

Höflichkeit (Politesse) ist ein Schein der Herablassung, der Liebe einflößt. Die Verbeugungen (Komplimente) und die ganze höfische Galanterie samt den heißesten Freundschaftsversicherungen mit Worten sind zwar nicht eben immer Wahrheit (Meine lieben Freunde: es gibt keinen Freund! *Aristoteles*[a]), aber sie betrügen darum doch auch nicht, weil ein jeder weiß, wofür er sie nehmen soll, und dann vornehmlich darum, weil diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten.

Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für echtes Gold nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze, als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben[b]), und endlich kann es doch, wenngleich mit ansehnlichem Verlust, in bares[c]) Gold umgesetzt | werden. Sie für lauter Spielmarken, [153]

a) In der ‚Eudemischen Ethik' VII c. 12: *οὐδεὶς φίλος, ᾧ πολλοὶ φίλοι.* Genauer stimmt mit Kants Zitat die Stelle des Diog. Laertius V 1, 21: *ὦ φίλοι, οὐδεὶς φίλος* [Külpe]. Dasselbe Zitat bringt Kants *Metaphysik der Sitten* (ed. K. Vorländer, Phil. Bibl. 42) S. 331.

b) Die Handschrift fährt hier mit den später durchstrichenen Worten fort: „[oder mit bloßem gestempelten Papier, das gar keinen inneren Gehalt hat]".

c) H: „wahres".

die gar keinen Wert haben, auszugeben, mit dem sarkastischen Swift[a]) zu sagen: „Die Ehrlichkeit ist ein Paar Schuhe, die im Kote ausgetreten worden" usw. oder mit dem Prediger Hofstede in seinem Angriff auf Marmontels Belisar selbst einen Sokrates zu verleumden[b]), um ja zu verhindern, daß irgend jemand an die Tugend glaube, ist ein an der Menschheit verübter Hochverrat. Selbst der Schein des Guten an anderen muß uns wert sein: weil aus diesem Spiel mit Verstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen[c]), endlich wohl Ernst werden kann. — Nur der Schein des Guten in uns selbst muß ohne Verschonen weggewischt und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt, abgerissen werden: weil der Schein da betrügt, wo man durch das, was ohne allen moralischen Gehalt ist, die Tilgung seiner Schuld oder gar in Wegwerfung desselben die Überredung, nichts schuldig zu sein, sich vorspiegelt, z. B. wenn die Bereuung der Übeltaten am Ende des Lebens für wirkliche Besserung, oder vorsätzliche Übertretung[d]) als menschliche Schwachheit[d]) vorgemalt wird.

§ 15.

Von den fünf Sinnen.

Die Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft. — Das erstere ist das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch ohne die Gegenwart desselben. — Die Sinne aber werden wiederum in

a) Im ‚Märchen von der Tonne', S. 86.

b) Der orthodox-reformierte Theologieprofessor Hofstede zu Rotterdam in seiner Schrift: ‚Des Herrn Marmontels herausgegebener Belisar beurteilt' (Lpz. 1769), cap. 23: ‚Der griechische Weltweise Sokrates entlarvt', die eine lebhafte Polemik hervorrief. Vgl. die Schrift von Kants späterem Gegner, Professor Eberhard (Halle): Neue Apologie des Sokrates, Berlin 1772 u. ö. [Külpe].

c) H: „welche Achtung verdienen".

d) H: „Übertretungen — Schwachheiten".

die äußeren und den inneren Sinn (*sensus internus*) eingeteilt; der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüt affiziert wird; wobei zu merken ist, daß der letztere als bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung) vom Gefühl der Lust und Unlust, d. i. der Empfänglichkeit des Subjekts, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden, verschieden gedacht wird, den man den inwendigen Sinn (*sensus interior*) nennen könnte. — Eine Vorstellung durch den Sinn, deren man sich als einer solchen bewußt ist, heißt besonders Sensation, wenn die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjekts erregt.

§ 16.

Man kann zuerst die Sinne der Körperempfindung in den der | Vitalempfindung (*sensus vagus*) und die der [154]
Organempfindung (*sensus fixus*) und, da sie insgesamt nur da, wo Nerven sind, angetroffen werden, in diejenigen einteilen, welche das ganze System der Nerven, oder nur den zu einem gewissen Gliede des Körpers gehörenden Nerven affizieren. — Die Empfindung der Wärme und Kälte, selbst die, welche durchs Gemüt erregt wird (z. B. durch schnell wachsende Hoffnung oder Furcht), gehört zum Vitalsinn. Der Schauer, der den Menschen selbst bei der Vorstellung des Erhabenen überläuft, und das Gräuseln, womit Ammenmärchen in später Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, sind von der letzteren Art; sie durchdringen den Körper, so weit als in ihm Leben ist.

Der Organsinne aber können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden, sofern sie sich auf äußere Empfindung beziehen.

Drei derselben aber sind mehr objektiv als subjektiv, d. i. sie tragen als empirische Anschauung mehr zur Erkenntnis des äußeren Gegenstandes bei, als sie das Bewußtsein des affizierten Organs rege machen; — zwei aber sind mehr subjektiv als objektiv; d. i. die Vorstellung

durch dieselbe ist mehr die des Genusses, als der Erkenntnis des äußeren Gegenstandes; daher über die erstere man sich mit anderen leicht einverständigen kann, in Ansehung der letzteren aber bei einerlei äußerer empirischer Anschauung und Benennung des Gegenstandes die Art, wie das Subjekt sich von ihm affiziert fühlt, ganz verschieden sein kann.

Die Sinne von der ersteren Klasse sind 1. der der Betastung (*tactus*), 2. des Gesichts (*visus*), 3. des Gehörs (*auditus*). — Von der zweiten a) des Geschmacks (*gustus*), b) des Geruchs (*olfactus*); insgesamt lauter Sinne der Organempfindung, gleichsam so vieler äußerer, von der Natur für das Tier zum Unterscheiden der Gegenstände zubereiteten Eingänge.

Vom Sinne der Betastung.

§ 17.

Der Sinn der Betastung liegt in den Fingerspitzen und den Nervenwärzchen (*papillae*) derselben, um durch die Berührung der Oberfläche eines festen Körpers die Gestalt desselben zu erkundigen. — Die Natur scheint allein dem Menschen dieses Organ angewiesen zu haben, damit er durch Betastung von allen Seiten sich einen Begriff von der Gestalt eines Körpers machen könne; denn die Fühl-
[155] hörner der Insekten | scheinen nur die Gegenwart desselben, nicht die Erkundigung der Gestalt zur Absicht zu haben. — Dieser Sinn ist auch der einzige von unmittelbarer äußerer[a]) Wahrnehmung; eben darum auch der wichtigste und am sichersten belehrende, dennoch aber der gröbste: weil die Materie fest sein muß, von deren Oberfläche der Gestalt nach[b]) wir durch Berührung belehrt werden sollen. (Von der Vitalempfindung, ob die Oberfläche sanft oder unsanft, viel weniger noch, ob sie warm oder kalt anzufühlen sei, ist hier nicht die Rede.) — Ohne diesen Organsinn würden wir uns von einer körperlichen

a) H und 1. Auflage: „der unmittelbaren äußeren".
b) „der Gestalt nach" fehlt in der H.

Gestalt gar keinen Begriff machen können, auf deren Wahrnehmung also die beiden anderen Sinne der ersteren Klasse[a]) ursprünglich bezogen werden müssen, um Erfahrungskenntnis zu verschaffen.

Vom Gehör.

§ 18.

Der Sinn des Gehörs ist einer der Sinne von bloß mittelbarer Wahrnehmung[b]). — Durch die Luft, die uns umgibt, und vermittelst derselben wird ein entfernter Gegenstand in großem Umfange erkannt, und durch eben[c]) dieses Mittel, welches durch das Stimmorgan, den Mund, in Bewegung gesetzt wird[d]), können sich Menschen am leichtesten und vollständigsten mit anderen in Gemeinschaft der Gedanken und Empfindungen bringen, vornehmlich wenn die Laute, die jeder den anderen hören läßt, artikuliert sind und in ihrer gesetzlichen Verbindung durch den Verstand eine Sprache ausmachen. — Die Gestalt des Gegenstandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorstellung desselben, sind aber eben darum, und weil sie an sich nichts, wenigstens keine Objekte, sondern allenfalls nur innere Gefühle bedeuten, die geschicktesten Mittel der Bezeichnung der Begriffe, und Taubgeborene, die eben darum auch stumm (ohne Sprache) bleiben müssen, können nie zu etwas mehrerem als einem Analogon der Vernunft gelangen.

Was aber den Vitalsinn betrifft, so wird dieser durch Musik, als ein regelmäßiges Spiel von Empfindungen des Gehörs, unbeschreiblich lebhaft und mannigfaltig nicht bloß bewegt, sondern auch gestärkt, welche also gleichsam eine Sprache bloßer Empfindungen (ohne alle Begriffe) ist. Die Laute sind hier Töne und dasjenige fürs Gehör, was die

a) „Sinne der ersteren Klasse" Zusatz der 2. Auflage.
b) H und 1. Auflage: „einer von den bloß mittelbaren Wahrnehmungen".
c) „eben" Zusatz der 2. Auflage.
d) H und zum Teil 1. Auflage: „dessen Gebrauch durch den Mund geschieht".

Farben fürs Gesicht sind; eine Mitteilung der Gefühle in die Ferne in einem Raume umher an alle, die sich darin befinden, und ein gesellschaftlicher Genuß, der dadurch nicht vermindert wird, daß viele an ihm teilnehmen. |

[156] Von dem Sinn des Sehens.

§ 19.

Auch das Gesicht ist ein Sinn der mittelbaren Empfindung durch eine nur für ein gewisses Organ (die Augen) empfindbare bewegte Materie, durch Licht, welches nicht wie der Schall bloß eine wellenartige Bewegung eines flüssigen Elements[a]) ist, die sich im Raume umher nach allen Seiten verbreitet, sondern eine Ausströmung, durch welche ein Punkt für das Objekt im Raume bestimmt wird[b]), und vermittelst dessen uns das Weltgebäude in einem so unermeßlichen Umfange bekannt wird, daß, vornehmlich bei selbstleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unseren Maßstäben hier auf Erden vergleichen, wir über der Zahlenreihe ermüden und dabei fast mehr Ursache haben, über die zarte Empfindsamkeit dieses Organs in Ansehung der Wahrnehmung so geschwächter Eindrücke zu erstaunen, als über die Größe des Gegenstandes (des Weltgebäudes), vornehmlich wenn man die Welt im kleinen, so wie sie uns vermittelst der Mikroskopien vor Augen gestellt wird, z. B. bei den Infusionstierchen, dazu nimmt. — Der Sinn des Gesichts ist, wenngleich nicht unentbehrlicher als der des Gehörs, doch der edelste: weil er sich unter allen am meisten von dem der Betastung, als der eingeschränktesten Bedingung der Wahrnehmungen, entfernt und[c]) nicht allein die größte Sphäre derselben im Raume enthält, sondern auch sein Organ am wenigsten affiziert fühlt (weil es sonst nicht bloßes Sehen

a) 1. Auflage: „Bewegung des unendlich gröberen Flüssigen (der Luft)".

b) „ein Punkt — wird" fehlt in H.

c) H: „und [so damit unendlich mehr Stoff zum Denken hergibt]".

sein würde), hiemit also einer reinen Anschauung (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objekts ohne beigemischte merkliche Empfindung) näher kommt.

* * *

Diese drei äußeren Sinne leiten durch Reflexion das Subjekt zum Erkenntnis des Gegenstandes als eines Dinges außer uns. — Wenn aber die Empfindung so stark wird, daß das Bewußtsein der Bewegung des Organs stärker wird als das der Beziehung auf ein äußeres Objekt, so werden äußere Vorstellungen in innere verwandelt. — Das Glatte oder Rauhe im Anfühlbaren bemerken, ist ganz was anderes, als die Figur des äußeren Körpers dadurch erkundigen. Ebenso: wenn das Sprechen anderer so stark ist, daß einem, wie man sagt, die Ohren davon wehtun, oder wenn jemand, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenschein tritt, mit den Augen blinzelt, so wird der letzte durch zu | starke oder plötzliche Er- [157]
leuchtung auf einige Augenblicke blind, der erste durch kreischende Stimme taub, d. i. beide können vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begriff vom Objekt kommen, sondern ihre Aufmerksamkeit ist bloß an die subjektive Vorstellung, nämlich die Veränderung des Organs, geheftet.

Von den Sinnen des Geschmacks und des Riechens.

§ 20.

Die Sinne des Geschmacks und des Geruchs sind beide mehr subjektiv als objektiv; der erstere in der Berührung des Organs der Zunge, des Schlundes und der Gaumen durch den äußeren Gegenstand, der zweite durch[a]) Einziehung der mit der Luft vermischten fremden Ausdünstungen, wobei der Körper, der sie ausströmt, selbst vom Organ entfernt sein kann[b]). Beide sind einander nahe

a) 1. Aufl.: „der zweite (des Riechens) auch in der Entfernung zu empfinden, durch".

b) „wobei — kann" Zusatz der 2. Auflage.

verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen stumpfen Geschmack[a]). — Man kann sagen, daß beide durch Salze (fixe und flüchtige), deren die eine durch die Flüssigkeit im Munde, die andere durch die Luft aufgelöst sein müssen, affiziert werden, welche in das Organ eindringen müssen, um diesem ihre spezifische Empfindung zukommen zu lassen.

Allgemeine Anmerkung über die äußeren Sinne.

§ 21.

Man kann die Empfindungen der äußeren Sinne in die des mechanischen und des chemischen Einflusses einteilen. Zu den mechanisch einfließenden gehören die drei obersten, zu denen von chemischem Einfluß die zwei niederen Sinne. Jene sind Sinne der Wahrnehmung (oberflächlich), diese des Genusses (innigste Einnehmung). — Daher kommt es, daß der Ekel, ein Anreiz, sich des Genossenen durch den kürzesten Weg des Speisekanals zu entledigen (sich zu erbrechen), als eine so starke Vitalempfindung den Menschen beigegeben worden, weil jene innigliche Einnehmung dem Tier gefährlich werden kann.

Weil es aber auch einen Geistesgenuß gibt, der in der Mitteilung der Gedanken besteht, das Gemüt aber diesen, wenn er uns aufgedrungen wird und doch als Geistesnahrung für uns nicht gedeihlich ist, widerlich findet[b]) (wie z. B. die Wiederholung immer einerlei witzig oder lustig sein sollender Einfälle uns selbst durch diese Einerleiheit ungedeihlich werden kann), so wird der Instinkt
[158] der Natur, seiner loszuwerden, | der Analogie wegen gleichfalls Ekel genannt, ob er gleich[c]) zum inneren Sinn gehört.

Geruch ist gleichsam ein Geschmack in der Ferne, und andere werden gezwungen, mit zu genießen, sie mögen

a) Hinter „Geschmack" ist in H durchstrichen: „[Keiner von beiden Sinnesarten führt für sich allein zum Erkenntnis des Gegenstandes, wenn man nicht einen anderen Sinn zu Hilfe ruft, z. B.]".

b) „widerlich findet" Zusatz der 2. Auflage.

c) H: „gleich nur".

wollen oder nicht, und darum ist er als der Freiheit zuwider weniger gesellig als der Geschmack, wo unter vielen Schüsseln oder Bouteillen der Gast eine nach seiner Behaglichkeit wählen kann, ohne daß andere genötigt werden, davon mit zu genießen. — Schmutz scheint nicht sowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermutenden Gestank Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) ist noch inniglicher, als die durch die einsaugenden Gefäße des Mundes oder des Schlundes.

Je stärker die Sinne bei eben demselben Grade des auf sie geschehenen Einflusses sich affiziert fühlen, desto weniger lehren sie. Umgekehrt: wenn sie viel lehren sollen, müssen sie mäßig affizieren. Im stärksten Licht sieht (unterscheidet) man nichts, und eine stentorisch angestrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken).

Je empfänglicher der Vitalsinn für Eindrücke ist (je zärtlicher und empfindlicher), desto unglücklicher ist der Mensch; je empfänglicher für den Organsinn (empfindsamer), dagegen abgehärteter für den Vitalsinn der Mensch ist[a]), desto glücklicher ist er; — ich sage glücklicher, nicht eben moralisch-besser; — denn er hat das Gefühl seines Wohlseins mehr in seiner Gewalt. Die Empfindungsfähigkeit aus Stärke (*sensibilitas sthenica*) kann man zarte Empfindsamkeit, die aus Schwäche des Subjekts, dem Eindringen der Sinneneinflüsse ins Bewußtsein nicht hinreichend widerstehen zu können, d. i. wider Willen darauf zu attendieren, zärtliche[b]) Empfindlichkeit (*sensibilitas asthenica*) nennen.

Fragen.

§ 22.

Welcher Organsinn ist der undankbarste und scheint auch der entbehrlichste zu sein? Der des Geruchs. Es belohnt nicht, ihn zu kultivieren oder wohl gar zu ver-

a) „dagegen — ist" Zusatz der 2. Auflage.
b) H: „zarte".

feinern, um zu genießen[a]); denn es gibt mehr Gegenstände des Ekels (vornehmlich in volkreichern Örtern), als der Annehmlichkeit, die er verschaffen kann, und der Genuß durch diesen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend sein, wenn er vergnügen soll. — Aber als ne-
[159] gative Bedingung des Wohlseins, um nicht schädliche | Luft (den Ofendunst, den Gestank der Moräste und Äser[b]) einzuatmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, ist dieser Sinn nicht unwichtig. — Eben dieselbe Wichtigkeit hat auch der zweite Genußsinn, nämlich der Sinn des Geschmacks, aber mit dem ihm eigentümlichen Vorzuge, daß dieser die Geselligkeit im Genießen befördert, was der vorige nicht tut, überdem auch daß er schon bei der Pforte des Eingangs der Speisen in den Darmkanal die Gedeihlichkeit derselben zum voraus beurteilt; denn diese ist mit der Annehmlichkeit in diesem Genusse, als einer ziemlich sicheren Vorhersagung der letzteren, wohl verbunden, wenn Üppigkeit und Schwelgerei den Sinn nur nicht verkünstelt hat. — Worauf der Appetit bei Kranken fällt, das pflegt ihnen auch gemeiniglich gleich einer Arznei gedeihlich zu sein. — Der Geruch der Speisen ist gleichsam ein Vorgeschmack[c]), und der Hungrige wird durch den Geruch von beliebten Speisen zum Genusse eingeladen, so wie der Satte dadurch abgewiesen wird.

Gibt es ein Vikariat der Sinne, d. i. einen Gebrauch des einen Sinnes, um die Stelle eines anderen zu vertreten? Dem Tauben kann man, wenn er nur sonst hat hören können, durch die Gebärdung, also durch die Augen desselben, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Bewegung seiner Lippen gehört, ja durch das Gefühl der Betastung bewegter Lippen im Finstern kann eben dasselbe geschehen. Ist er aber taub geboren, so muß der Sinn des Sehens aus der Bewegung der Sprachorgane die Laute, die man ihm bei seiner Belehrung ab-

---

a) „um zu genießen" fehlt in H.

b) H und 1. Auflage: „die der Moräste und Anger verfaulter Tiere".

c) H und 1. Auflagen: „Geruch ist gleichsam ein Geschmack in der Ferne".

gelockt hat, in ein Fühlen der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln desselben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig sind. — Der Mangel eines musikalischen Gehörs, obgleich das bloß physische unverletzt ist, da das Gehör zwar Laute, aber nicht Töne vernehmen, der Mensch also zwar sprechen, aber nicht singen kann, ist eine schwer zu erklärende Verkrüppelung; so wie es Leute gibt, die sehr gut sehen, aber keine Farben unterscheiden können, und denen alle Gegenstände wie im Kupferstich erscheinen.

Welcher Mangel oder Verlust eines Sinnes ist wichtiger, der des Gehörs oder des Gesichts? — Der erstere ist, wenn er angeboren wäre, unter allen am wenigsten ersetzlich; ist er aber nur später, nachdem der Gebrauch der Augen, es sei zur Beobachtung des Gebärdenspiels oder noch mittelbarer durch Lesung einer Schrift schon kultiviert worden, erfolgt: | so kann ein solcher Verlust, vor- [160]
nehmlich bei einem Wohlhabenden, noch wohl notdürftig durchs Gesicht ersetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermißt dieses Mittel des Umgangs gar sehr, und so wie man viele Blinde sieht, welche gesprächig, gesellschaftlich und an der Tafel fröhlich sind, so wird man schwerlich einen, der sein Gehör verloren hat, in Gesellschaft anders als verdrießlich, mißtrauisch und unzufrieden antreffen. Er sieht in den Mienen der Tischgenossen allerlei Ausdrücke von Affekt oder wenigstens Interesse und zerarbeitet sich vergeblich, ihre Bedeutung zu erraten, und ist also selbst mitten in der Gesellschaft[a]) zur Einsamkeit verdammt.

* * *

§ 23.

Noch gehört zu den beiden letzteren Sinnen (die mehr subjektiv als objektiv sind) eine Empfänglichkeit für gewisse Objekte äußerer[b]) Sinnenempfindungen von der be-

a) H und 1. Auflage: „ist, was den Umgang betrifft".
b) H: „gewisse äußere".

sonderen Art, daß sie bloß subjektiv sind und auf die Organe des Riechens und Schmeckens durch einen Reiz wirken, der doch weder Geruch noch Geschmack ist, sondern als die Einwirkung gewisser fixer Salze, welche die Organe zu spezifischen Ausleerungen reizen, gefühlt wird; daher denn diese Objekte nicht eigentlich genossen und in die Organe innigst aufgenommen werden, sondern nur sie berühren und bald darauf weggeschafft werden sollen; eben dadurch aber den ganzen Tag hindurch (die Essenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung können gebraucht werden. — Das gemeinste Material derselben ist der Tobak, es sei ihn zu schnupfen, oder ihn in den Mund zwischen der Backe und dem Gaumen zur Reizung des Speichels zu legen, oder auch ihn durch Pfeifenröhre[a]), wie selbst das spanische Frauenzimmer in Lima durch einen angezündeten Zigarro[b]), zu rauchen. Statt des Tabaks bedienen sich die Malaien im letzteren Falle der Arekanuß, in ein Betelblatt gewickelt (Betelarek), welches eben dieselbe Wirkung tut. — Dieses Gelüsten (*Pica*), abgesehen von dem medizinischen Nutzen oder Schaden, den die Absonderung des Flüssigen in beiderlei Organen zur Folge haben mag, ist als bloße Aufreizung des Sinnengefühls überhaupt gleichsam ein oft wiederholter Antrieb der Rekollektion der Aufmerksamkeit auf seinen Gedankenzustand, der sonst einschläfern oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig sein würde, statt dessen jene Mittel sie immer stoßweise wieder[c]) aufwecken. Diese
[161] Art der Unterhaltung des | Menschen mit sich selbst vertritt die Stelle einer Gesellschaft, indem es die Leere der Zeit statt des Gespräches mit immer neu erregten Empfindungen und schnell vorbeigehenden[d]), aber immer wieder erneuerten Anreizen ausfüllt.

---

a) H: „Pfeifen".

b) H: „durch Zigarro", d. i. Tabaksblatt (spanisch). Zu Kants Zeit war das Tabakrauchen noch wenig üblich. Die erste Zigarrenfabrik wurde 1788 in Hamburg gegründet, hatte aber anfangs nur geringen Absatz.

c) „stoßweise wieder" fehlt in H.

d) H: „vorgehenden".

[a]) Vom inneren Sinn.

§ 24.

Der innere Sinn ist nicht die reine Apperzeption, ein Bewußtsein dessen, was der Mensch tut, denn dieses gehört zum Denkungsvermögen, sondern was er leidet, wiefern[b]) er durch sein eigenes Gedankenspiel affiziert wird. Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältnis der Vorstellungen in der Zeit (so wie sie darin zugleich oder nacheinander sind) zum Grunde. Die Wahrnehmungen desselben und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte (wahre oder scheinbare) innere Erfahrung ist nicht bloß anthropologisch, wo man nämlich davon absieht, ob der Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern psychologisch, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt, und das Gemüt[c]), welches als bloßes Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen wird. — Da gibt es alsdann nur einen inneren Sinn, weil es nicht verschiedene Organe sind, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet, und man könnte sagen, die Seele ist das Organ des inneren Sinnes, von dem nun gesagt wird, daß er auch Täuschungen unterworfen ist, die darin bestehen, daß der Mensch die Erscheinungen desselben entweder für äußere Erscheinungen, d. i. Einbildungen für Empfindungen, nimmt, oder aber gar für Eingebungen[d]) hält, von denen ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äußerer Sinne ist, die Ursache sei: wo die Illusion alsdann Schwärmerei oder auch Geisterseherei und beides Betrug[e]) des

---

a) 1. Auflage: „**Anhang.** Vom inneren Sinn."

b) H und 1. Auflage: „wo".

c) H und 1. Auflage: „ein solches — statt des Gemüts".

d) „entweder — Eingebungen" Zusatz der 2. Auflage; die 1. Auflage statt dessen nur: „für solche".

e) H: „unvorsätzlich ist und Schwärmerei heißt oder auch absichtlich gekünstelt wird, um mit solchen Wesen in vermeinte Gemeinschaft zu kommen und alsdann Geisterseherei und Betrug . . ."

inneren Sinnes ist. In beiden Fällen ist es Gemütskrankheit: der Hang, das Spiel der Vorstellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntnis anzunehmen, da es doch nur eine Dichtung[a]) ist; oft auch sich[b]) selbst mit einer gekünstelten Gemütsstimmung hinzuhalten, vielleicht[b]) weil man sie für heilsam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorstellungen erhaben hält, und mit darnach geformten Anschauungen (Träumen im Wachen) sich zu hintergehen. — Denn nachgerade hält der Mensch das, was er sich selbst vorsätzlich ins Gemüt hineingetragen hat, für etwas,
[162] das schon vorher in demselben | gelegen hätte, und glaubt das, was er sich selbst aufdrang, in den Tiefen seiner Seele nur entdeckt zu haben.

So war es mit den schwärmerisch-reizenden inneren Empfindungen einer Bourignon[c]), oder den schwärmerisch-schreckenden eines Pascal[c]) bewandt. Diese Verstimmung des Gemüts kann nicht füglich durch vernünftige Vorstellungen (denn was vermögen die wider vermeinte Anschauungen?) gehoben werden. Der Hang, in sich selbst gekehrt zu sein, kann samt den daher kommenden Täuschungen des inneren Sinnes nur dadurch[d]) in Ordnung gebracht werden, daß der Mensch in die äußere Welt und hiemit in die Ordnung der Dinge, die den äußeren Sinnen vorliegen, zurückgeführt wird[d]).

[e]) Von den Ursachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach.

§ 25.

Die Sinnenempfindungen werden dem Grade nach vermehrt durch 1. den Kontrast, 2. die Neuigkeit, 3. den Wechsel, 4. die Steigerung.

---

a) H: „eine absichtliche Dichtung".
b) „oft auch sich", „hinzuhalten, vielleicht" fehlt in H.
c) Vgl. S. 20.
d) H und 1. Auflage kürzer: nur „durch Versetzung in die äußere Welt und — ins Gleis gebracht werden".
e) 1. Auflage: **Dritter Abschnitt.** Von den usw.

1. Der Kontrast.

Abstechung (Kontrast) ist die Aufmerksamkeit erregende Nebeneinanderstellung einander widerwärtiger Sinnesvorstellungen unter einem und demselben Begriffe. Sie ist vom Widerspruch unterschieden, welcher in der Verbindung einander widerstreitender Begriffe besteht. — Ein wohlangebautes[a]) Stück Landes in einer Sandwüste hebt die Vorstellung des ersteren durch den bloßen Kontrast; wie die angeblich paradiesischen Gegenden in der Gegend von Damaskus in Syrien. — Das Geräusch und der Glanz eines Hofes oder auch nur einer großen Stadt neben dem stillen, einfältigen und doch zufriedenen Leben des Landmanns; ein Haus unter einem Strohdach, inwendig mit geschmackvollen und bequemen Zimmern anzutreffen, belebt die Vorstellung, und man weilt gern dabei: weil die Sinne dadurch gestärkt werden. — — Dagegen Armut und Hoffart, prächtiger Putz einer Dame, die mit Brillanten umschimmert[b]) und deren Wäsche unsauber ist; — oder, wie ehemals bei einem polnischen Magnaten, verschwenderisch besetzte Tafeln und dabei zahlreiche Aufwärter, aber in | Bastschuhen, stehen nicht im Kontrast, sondern im [163]
Widerspruch, und eine Sinnenvorstellung vernichtet oder schwächt die andere, weil sie unter einem und demselben Begriffe das Entgegengesetzte vereinigen will, welches unmöglich ist. — — Doch kann man auch komisch kontrastieren und einen augenscheinlichen[c]) Widerspruch im Ton der Wahrheit, oder etwas offenbar[c]) Verächtliches in der Sprache der Lobpreisung vortragen, um die Ungereimtheit noch fühlbarer zu machen, wie Fielding in seinem Jonathan Wild dem Großen, oder Blumauer in seinem travestierten Virgil, und z. B. einen herzbeklemmenden Roman, wie Clarissa[d]), lustig[e]) und mit Nutzen paro-

a) So in H. Der Druck hat: „wohlgebautes".
b) H: „schimmert".
c) „augenscheinlich" und „offenbar" fehlen in H.
d) Gemeint ist der bekannte Roman von Richardson.
e) H: „glücklich".

dieren und so die Sinne stärken, dadurch daß man sie vom Widerstreite befreit, den falsche und schädliche[a]) Begriffe ihnen beigemischt haben.

2. Die Neuigkeit.

Durch das Neue, wozu auch das Seltene und das verborgen Gehaltene gehört, wird die Aufmerksamkeit belebt. Denn es ist Erwerb; die Sinnenvorstellung gewinnt also dadurch mehr Stärke. Das Alltägige oder Gewohnte löscht sie aus. Doch ist darunter nicht die Entdeckung, Berührung oder öffentliche Ausstellung[b]) eines Stücks des Altertums zu verstehen, wodurch eine Sache vergegenwärtigt wird, von der man nach dem natürlichen Lauf der Dinge hätte vermuten sollen, daß die Gewalt der Zeit sie längst vernichtet hätte. Auf einem Stück des Gemäuers des alten Theaters der Römer (in Verona oder Nimes) zu sitzen, einen Hausrat jenes Volks aus dem alten, nach viel Jahrhunderten unter der Lava entdeckten[c]) Herkulanum in Händen zu haben, eine Münze mazedonischer Könige, oder eine Gemme von der alten Skulptur vorzeigen zu können u. dgl., weckt die Sinne des Kenners zur größten Aufmerksamkeit. Der Hang zur Erwerbung einer Kenntnis bloß ihrer Neuigkeit, Seltenheit und Verborgenheit halber wird die Kuriosität genannt. Diese Neigung, ob sie zwar nur mit Vorstellungen spielend und sonst ohne Interesse an ihrem Gegenstande ist, wenn sie nur nicht auf Ausspähung dessen geht, was eigentlich nur andere interessiert, ist nicht zu tadeln. — Was aber den bloßen[d]) Sinneindruck betrifft, so macht jeder Morgen bloß durch die Neuigkeit seiner Empfindungen alle Vorstellungen der Sinne (wenn diese nur sonst nicht krankhaft sind) klärer und belebter, als sie gegen Abend zu sein pflegen. |

---

a) „und schädliche" fehlt in H.
b) In H nur: „Entdeckung oder Berührung".
c) „viel Jahrhunderte — bedeckten".
d) „bloßen" fehlt in H.

3. Der Wechsel. [164]

Monotonie (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich Atonie derselben (Ermattung der Aufmerksamkeit auf seinen Zustand), und die Sinnenempfindung wird geschwächt. Abwechslung frischt sie auf; so wie eine in ebendemselben Tone, es sei geschriene oder mit gemäßigter, aber gleichförmiger[a]) Stimme abgelesene Predigt die ganze Gemeine in Schlaf bringt. — Arbeit und Ruhe, Stadt- und Landleben, im Umgange Unterredung und Spiel, in der Einsamkeit Unterhaltung bald mit Geschichten, bald mit Gedichten, einmal mit Philosophie und dann mit Mathematik stärken das Gemüt. — Es ist eben dieselbe Lebenskraft, welche das Bewußtsein der Empfindungen rege macht; aber die verschiedenen Organe derselben lösen einander in ihrer Tätigkeit ab. So ist es leichter, sich eine geraume Zeit im Gehen zu unterhalten, weil da ein Muskel (der Beine) mit dem anderen in der Ruhe wechselt, als steif auf einer und derselben Stelle stehen zu bleiben, wo einer unabgespannt eine Weile wirken muß. — Daher ist das Reisen so anlockend; nur schade, daß es bei müßigen Leuten eine Leere (die Atonie), als die Folge von der Monotonie des häuslichen Lebens, zurückläßt.

Die Natur hat es nun zwar schon selbst so geordnet, daß sich zwischen angenehmen und den Sinn unterhaltenden Empfindungen der Schmerz ungerufen einschleicht und so das Leben interessant macht. Aber absichtlich, der Abwechslung wegen, ihn beizumischen und sich wehe zu tun, sich aufwecken zu lassen, um das erneuerte Einschlafen recht zu fühlen, oder, wie in Fieldings Roman (der Findling) ein Herausgeber dieses Buchs nach des Verfassers Tode noch einen letzten Teil hinzufügte[b]), um der Abwechslung halber in die Ehe (womit die Geschichte schloß) noch Eifersucht hineinzubringen, ist abgeschmackt; denn die Verschlimmerung eines Zustandes ist nicht Vermehrung

a) „aber gleichförmiger" Zusatz des Drucks.

b) Der den Titel führte: *The History of Tom Jones the Foundling, in his Marriate State*, 2. Aufl. 1750 [Külpe].

des Interesse, welches die Sinne daran nehmen; selbst[a]) nicht in einem Trauerspiel. Denn Beendigung ist nicht Abwechslung[a]).

4. Die Steigerung bis zur Vollendung.

Eine kontinuierliche Reihe dem Grade nach verschiedener aufeinander folgender Sinnesvorstellungen
[165] hat, wenn die folgende immer stärker | ist als die vorhergehende, ein Äußerstes der Anspannung (*intensio*), dem sich zu nähern erweckend, es zu überschreiten wiederum abspannend ist (*remissio*). In dem Punkte aber, der beide Zustände trennt, liegt Vollendung (*maximum*) der Empfindung, welche Unempfindlichkeit, mithin Leblosigkeit zur Folge hat.

Will man das Sinnenvermögen lebendig erhalten, so muß man nicht von den starken Empfindungen anfangen (denn die machen uns gegen die folgenden unempfindlich), sondern sie sich lieber anfänglich versagen und sich kärglich zumessen[b]), um immer höher steigen zu können. Der Kanzelredner fängt in der Einleitung mit einer kalten Belehrung des Verstandes an, die zu Beherzigung eines Pflichtbegriffs hinweiset, bringt hernach in die Zergliederung seines Textes ein moralisches Interesse hinein und endigt in der Applikation mit Bewegung aller Triebfedern der menschlichen Seele durch die Empfindungen, welche jenem Interesse Nachdruck geben können.

Junger Mann! versage dir die Befriedigung[c]) (der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u. dgl.), wenn auch nicht in der stoischen Absicht, ihrer gar entbehren zu wollen, sondern in der feinen epikurischen, um einen immer noch wachsenden Genuß im Prospekt zu haben. Dieses Kargen mit der Barschaft deines Lebensgefühls macht dich durch den Aufschub des Genusses wirklich reicher, wenn du auch dem Gebrauch derselben am Ende des Lebens großenteils entsagt haben solltest. Das Bewußtsein, den

a) „selbst — Abwechslung“ fehlt in H.
b) „und — zumessen“ fehlt in H.
c) H: „Befriedigung der Sinne“.

Genuß in deiner Gewalt zu haben, ist wie alles Idealische fruchtbarer und weiter umfassend als alles, was den Sinn dadurch befriedigt, daß es hiemit zugleich verzehrt wird und so von der Masse des Ganzen abgeht.

Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verlust des Sinnenvermögens.

§ 26.

Das Sinnenvermögen kann geschwächt, gehemmt oder gänzlich aufgehoben werden. Daher die Zustände der Trunkenheit, des Schlafs, der Ohnmacht, des Scheintodes (Asphyxie) und des wirklichen Todes[a]).

Die Trunkenheit ist der widernatürliche Zustand des Unvermögens, seine Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen, sofern er die Wirkung eines übermäßig genommenen Genießmittels ist[b]).

Der Schlaf ist der Worterklärung nach ein Zustand des Unvermögens | eines gesunden Menschen, sich der Vor- [166] stellungen durch äußere Sinne bewußt werden zu können. Hiezu die Sacherklärung zu finden, bleibt den Physiologen überlassen, welche diese Abspannung, die doch zugleich eine Sammlung der Kräfte zu erneuerter äußeren Sinnenempfindung ist (wodurch sich der Mensch gleich als neugeboren in der Welt sieht, und womit wohl ein Dritteil unserer Lebenszeit unbewußt und unbedauert dahingeht), — wenn sie können, erklären mögen.

Der widernatürliche Zustand einer Betäubung der Sinnwerkzeuge, welche einen geringeren Grad der Aufmerksamkeit auf sich selbst als im natürlichen zur Folge hat, ist ein Analogon der Trunkenheit, daher der aus einem festen Schlaf schnell Aufgeweckte schlaftrunken genannt

---

a) Statt dieser beiden Sätze haben H und 1. Auflage: „Der Zustand des Menschen ist hiebei der des Schlafs oder der Trunkenheit oder der Ohnmacht nnd des wahren oder des Scheintodes.

b) Der vorangehende Satz ist Zusatz der 2. Auflage, während er sich in der 1. Auflage in wenig veränderter Form an anderer Stelle (vgl. S. 69c) findet.

wird. — Er hat noch nicht seine völlige Besinnung. — Aber auch im Wachen kann eine plötzlich jemanden anwandelnde Verlegenheit, sich zu besinnen, was man in einem unvorhergesehenen Falle zu tun habe, als Hemmung des ordentlichen und gewöhnlichen Gebrauchs seines Reflexionsvermögens, einen Stillstand im Spiel der Sinnenvorstellungen hervorbringen, bei dem man sagt: er ist aus der Fassung gebracht, außer sich, (vor Freude oder Schreck) perplex, verdutzt, verblüfft, hat den Tramontano*)[a] verloren u. dgl., und dieser Zustand ist wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf, der eines Sammelns seiner Sinnenempfindungen bedarf, anzusehen. Im heftigen, plötzlich erregten Affekt (des Schrecks, des Zorns, auch wohl der Freude) ist der Mensch, wie man sagt, außer sich, (in einer Ekstasis, wenn man in[b]) einer Anschauung, die nicht die der Sinne ist, begriffen zu sein glaubt) seiner selbst nicht mächtig und für den Gebrauch äußerer Sinne einige Augenblicke gleichsam gelähmt.

§ 27.

Die Ohnmacht, welche[c]) auf einen Schwindel (einen schnell im Kreise wiederkehrenden und die Fassungskraft übersteigenden Wechsel vieler ungleichartigen Empfindungen) zu folgen pflegt, ist ein Vorspiel von dem Tod[d]).

*) Tramontano oder Tramontana heißt der Nordstern; und *perdere la tramontana*, den Nordstern (als Leitstern der Seefahrer) verlieren, heißt aus der Fassung kommen, sich nicht zu finden wissen[e]).

a) H: „die *Tramontane*".
b) Druck: „sich in".
c) H: „und der Tod, deren die erstere".
d) H: „von letzterem, d. i. dem Aufhören aller Empfindung, obzwar noch nicht die Ursache des letzteren".
e) Statt dieser richtigeren, vermutlich aus einer Notiz des *Allg. Literar. Anzeigers* 1798, S. 2087f. geschöpften Erklärung hatte die 1. Auflage folgende: „Tramontano ist ein beschwerlicher Nordwind in Italien, sowie Sirocco ein noch schlimmerer Südostwind. Wenn nun ein junger, ungeübter Mann in eine über seine Erwartung glänzende Gesellschaft (vornehmlich von Damen)

Die gänzliche Hemmung dieser insgesamt ist Asphyxie oder der Scheintod, welcher, so viel man äußerlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren zu unterscheiden ist (wie bei Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erstickten).

Das Sterben kann kein Mensch an sich selbst erfahren (denn eine | Erfahrung zu machen, dazu gehört [167]
Leben), sondern nur an anderen wahrnehmen[a]). Ob es schmerzhaft sei, ist aus dem Röcheln oder den Zuckungen des Sterbenden nicht zu beurteilen; vielmehr scheint es eine bloß mechanische Reaktion der Lebenskraft und vielleicht eine sanfte Empfindung des allmählichen Freiwerdens von allem Schmerz zu sein. — Die allen Menschen, selbst den Unglücklichsten oder auch dem Weisesten, natürliche Furcht vor dem Tod ist also nicht ein Grauen vor dem Sterben[b]), sondern, wie Montaigne richtig sagt[c]), vor dem Gedanken, gestorben (d. i. tot) zu sein; den also der Kandidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er das Kadaver, was nicht mehr er selbst ist, doch als sich selbst im düstern Grabe oder irgend sonstwo denkt. — Die Täuschung ist hier nicht zu heben; denn sie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von sich selbst. Der Gedanke Ich bin nicht kann

---

tritt, so gerät er leicht in Verlegenheit, wovon er zu sprechen anfangen solle. Nun wäre es unschicklich, mit einer Zeitungsnachricht den Anfang zu machen; denn man sieht nicht, was ihn gerade darauf gebracht hat. Da er aber eben von der Straße kommt, so ist das schlimme Wetter das beste Einleitungsmittel, und wenn er sich auch auf dieses (z. B. den Nordwind) nicht besinnt, so sagt der Italiener: ‚Er hat den Nordwind verloren'." — In der Handschrift fehlt die ganze Anmerkung. NB. Die Redensart *perdre la tramontane* findet sich auch bei den französischen Klassikern, z. B. in Lafontaines Erzählung *Le Tableau*.

a) H: „aus Erfahrung an anderen vermuten".

b) „Sterben" im Druck nicht gesperrt.

c) Weder in dem ausführlichen Kapitel (Essais II, 19), in dem Montaigne zeigt, daß Philosophieren bedeute: sterben lernen, noch an den zahlreichen anderen Stellen, in denen er vom Tode handelt, haben wir diesen Gedanken gefunden; eher den entgegengesetzten: nicht das Totsein, sondern das Sterben setze den Menschen in Furcht (II, c. 13). — In H fehlt auch der Hinweis auf Montaigne.

gar nicht existieren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewußt werden, daß ich nicht bin. Ich kann wohl sagen: ich bin nicht gesund, u. dgl. Prädicata von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen *verbis* geschieht); aber in der ersten Person sprechend das Subjekt selbst verneinen, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch.

[a]) Von der Einbildungskraft.

§ 28.

Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder produktiv, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (*exhibitio originaria*), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder reproduktiv[b]), der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt[c]) zurückbringt. — Reine Raumes- und Zeitanschauungen gehören zur ersteren Darstellung; alle übrige setzen empirische Anschauung voraus, welche, wenn sie mit dem Begriffe vom Gegenstande verbunden und also empirisches Erkenntnis wird, Erfahrung heißt. — Die Einbildungskraft, sofern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt, heißt Phantasie. Der, welcher diese für (innere oder äußere) Erfahrungen zu halten gewohnt ist, ist ein Phantast. — Im Schlaf (einem Zustande der Gesundheit) ein unwillkürliches Spiel seiner Einbildungen zu sein, heißt träumen[d]).

Die Einbildungskraft ist (mit anderen Worten)[e]) entweder dichtend (produktiv), oder bloß zurückrufend
[168] (reproduktiv). Die produktive aber | ist dennoch darum

a) In H und 1. Auflage geht vorher: „Der Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen **Zweites Kapitel.**

b) „reproduktiv" fehlt in H.

c) „ins Gemüt" desgl.

d) In H und 1. Auflage folgt die Überschrift: „Einteilung".

e) Der eingeklammerte Zusatz fehlt in H.

eben[a]) nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen. Dem, der unter den sieben Farben die rote nie gesehen hätte, kann man diese Empfindung nie faßlich machen, dem Blindgeborenen aber gar keine; selbst nicht die Mittelfarbe, die aus der Vermischung zweier hervorgebracht wird; z. B. die grüne. Gelb und blau, miteinander gemischt, geben grün; aber die Einbildungskraft würde nicht die mindeste Vorstellung von dieser Farbe, ohne sie vermischt gesehen zu haben, hervorbringen.

Ebenso ist es mit jedem besonderen aller fünf Sinne bewandt, daß nämlich die Empfindungen aus denselben in ihrer Zusammensetzung nicht durch die Einbildungskraft können gemacht, sondern ursprünglich dem Sinnesvermögen abgelockt werden müssen. Es hat Leute gegeben, die für die Lichtsvorstellung keinen größeren Vorrat in ihrem Sehevermögen hatten, als weiß oder[b]) schwarz, und für die, ob sie gleich gut sehen konnten, die sichtbare Welt nur wie ein Kupferstich erschien. Ebenso gibt es mehr Leute, als man wohl glaubt, die von gutem, ja sogar äußerst feinem, aber schlechterdings nicht musikalischem Gehör sind, deren Sinn für Töne, nicht bloß um sie nachzumachen (zu singen), sondern auch nur vom bloßen Schall zu unterscheiden, ganz unempfänglich ist. — Ebenso mag es mit den Vorstellungen des Geschmacks und Geruchs bewandt sein, daß nämlich für manche spezifische Empfindungen dieser Stoffe des Genusses der Sinn mangelt, und einer den anderen hierüber zu verstehen glaubt, indessen daß die Empfindungen des einen von denen des anderen nicht bloß dem Grade nach, sondern spezifisch ganz und gar unterschieden sein mögen. — Es gibt Leute, denen der Sinn des Geruchs gänzlich mangelt, die die Empfindung des Einziehens der reinen Luft durch die Nase für Geruch halten und daher aus allen Beschreibungen, die man ihnen

a) „darum eben" fehlt in H.
b) H: „und".

von dieser Art zu empfinden machen mag, nicht klug werden können; wo aber der Geruch mangelt, da fehlt es auch sehr[a]) am Geschmack, den, wo er nicht ist, zu lehren und beizubringen vergebliche Arbeit ist. Der Hunger aber und die Befriedigung desselben (die Sättigung)[b]) ist ganz was anderes als der Geschmack.

Wenn also gleich die Einbildungskraft eine noch so große Künstlerin, ja Zauberin ist, so ist sie doch nicht schöpferisch, sondern muß den Stoff zu ihren Bildungen
[169] von den Sinnen hernehmen. Diese aber sind nach | den eben gemachten Erinnerungen nicht so allgemein mitteilbar, als die Verstandesbegriffe. Man nennt aber (wiewohl nur uneigentlich) auch die Empfänglichkeit für Vorstellungen der Einbildungskraft in der Mitteilung bisweilen einen Sinn und sagt: Dieser Mensch hat hiefür keinen Sinn, ob es zwar eine Unfähigkeit nicht des Sinnes, sondern zum Teil des Verstandes ist, mitgeteilte Vorstellungen aufzufassen und im Denken zu vereinigen. Er denkt selbst nichts bei dem, was er spricht, und andere verstehen ihn daher auch nicht; er spricht Unsinn (*non sense*), welcher Fehler noch von dem Sinnleeren unterschieden ist, wo Gedanken so zusammen gepaart werden, daß ein anderer[c]) nicht weiß, was er[c]) daraus machen soll. — Daß das Wort Sinn (aber nur im Singular) so häufig für Gedanken gebraucht, ja wohl gar eine noch höhere Stufe, als die des Denkens ist, bezeichnen soll; daß man von einem Ausspruche sagt: es liege in ihm ein reichhaltiger oder tiefer Sinn (daher das Wort Sinnspruch), und daß man[d]) den gesunden Menschenverstand auch Gemeinsinn nennt und ihn[d]), obzwar dieser Ausdruck eigentlich nur die niedrigste Stufe vom Erkenntnisvermögen bezeichnet, doch obenan setzt, gründet sich darauf: daß die Einbildungskraft, welche dem Verstande Stoff unterlegt, um den Begriffen desselben Inhalt (zum Erkenntnisse) zu

a) „sehr" fehlt in H.
b) „(die Sättigung)" Zusatz der 2. Auflage.
c) H: „man — man".
d) „daß man", „nennt und ihn" Zusätze der 2. Auflage.

verschaffen, vermöge der Analogie ihrer (gedichteten) Anschauungen mit wirklichen Wahrnehmungen jenen[a]) Realität zu verschaffen scheint[b]).

§ 29.

Die Einbildungskraft*) zu erregen oder zu besänftigen, gibt es ein körperliches Mittel in dem Genusse berauschender Genießmittel[c]), | deren einige als Gifte die Lebenskraft [170] schwächend (gewisse Schwämme, Porsch, wilder Bärenklau, das Chica der Peruaner und das Ava der Südseeindianer, das Opium); andere sie stärkend, wenigstens ihr Gefühl erhebend (wie gegorene Getränke, Wein und

*) Ich übergehe hier, was nicht Mittel zu einer Absicht, sondern natürliche Folge aus der Lage ist, darein jemand gesetzt wird, und wodurch bloß seine Einbildungskraft ihn außer Fassung bringt. Dahin gehört der Schwindel beim Herabsehen vom Rande einer steilen Höhe (allenfalls auch nur einer schmalen Brücke ohne Geländer) und die Seekrankheit. — Das Brett, worauf der sich schwach fühlende Mensch tritt, würde, wenn es auf der Erde läge, ihm keine Furcht einjagen; wenn es aber als ein Steg über einen tiefen Abgrund gelegt ist, vermag der Gedanke von der bloßen Möglichkeit, fehl zu treten, so viel, daß er bei seinem Versuche wirklich in Gefahr kommt. — Die Seekrankheit (von welcher ich selbst in einer Fahrt von Pillau nach Königsberg eine Erfahrung gemacht habe, wenn man anders dieselbe eine Seefahrt nennen will) mit ihrer Anwandlung zum Erbrechen kam, wie ich bemerkt zu haben glaube, mir bloß durch die Augen; da, beim Schwanken des Schiffs aus der Kajüte gesehen, mir bald das Haff, bald die Höhe von Balga in die Augen fiel und das wiederkommende Sinken nach dem Steigen vermittelst der Einbildungskraft durch die Bauchmuskeln eine antiperistaltische Bewegung der Eingeweide reizte[d]).

a) „jenen" Zusatz der 2. Auflage.

b) Hier folgt in H und 1. Auflage die Überschrift: „Von gewissen körperlichen Mitteln der Erregung oder Besänftigung der Einbildungskraft*)".

c) Statt der zwei vorangehenden Zeilen hat die 1. Auflage den Satz: „Trunkenheit ist der widernatürliche Zustand des Unvermögens, seine Sinnesvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen, sofern jenes die Wirkung eines dazu absichtlich genommenen Genießmittels ist." (H: „Die wahre Trunkenheit", sonst ebenso.) Vgl. oben S. 63b.

d) Die ganze Anmerkung fehlt in H.

Bier, oder dieser ihr geistiger Auszug, Branntwein), alle aber widernatürlich und gekünstelt sind. Der, welcher sie in solchem Übermaße zu sich nimmt, daß er die Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen auf eine Zeitlang unvermögend wird, heißt trunken oder berauscht; und sich willkürlich oder absichtlich in diesen Zustand versetzen, heißt sich berauschen[a]). Alle diese Mittel aber sollen dazu dienen, den Menschen die Last, die ursprünglich im Leben überhaupt zu liegen scheint, vergessen zu machen. — Die sehr ausgebreitete Neigung und der Einfluß derselben[b]) auf den Verstandesgebrauch verdient vorzüglich in einer pragmatischen Anthropologie in Betrachtung gezogen zu werden.

Alle stumme Berauschung, d. i. diejenige, welche die Geselligkeit und wechselseitige Gedankenmitteilung nicht belebt, hat etwas Schändliches an sich; dergleichen die vom Opium und dem Branntwein ist. Wein und Bier, wovon der erstere bloß reizend, das zweite mehr nährend und gleich einer Speise sättigend ist, dienen zur geselligen Berauschung; wobei doch der Unterschied ist, daß die Trinkgelage mit dem letzteren mehr träumerisch verschlossen, oft auch ungeschliffen, die aber mit dem ersteren fröhlich, laut und mit Witz redselig sind.

Die Unenthaltsamkeit im gesellschaftlichen Trinken, die bis zur Benebelung der Sinne geht, ist allerdings eine Unart des Mannes nicht bloß in Ansehung der Gesellschaft, mit der man sich unterhält, sondern auch in Absicht auf die Selbstschätzung, wenn er aus ihr taumelnd, wenigstens nicht sicheren Tritts, oder bloß lallend[c]) herausgeht. Aber es läßt sich auch vieles zur Milderung des Urteils über ein solches Versehen, da die Grenzlinie des Selbstbesitzes so leicht übersehen und überschritten werden kann, anführen; denn der Wirt will doch, daß der Gast durch diesen Akt der Geselligkeit völlig befriedigt (*ut conviva satur*) herausgehe.

a) 1. Auflage: „sie zu sich nimmt, heißt trunken, und tut er es absichtlich, betrunken"; ähnlich H.

b) Kant: „desselben", korr. Külpe.

c) „oder bloß lallend", fehlt in H.

Die Sorgenfreiheit und mit ihr auch wohl die Unbehutsamkeit, welche der Rausch bewirkt, ist ein täuschendes Gefühl vermehrter Lebenskraft; der Berauschte fühlt nun nicht die Hindernisse des Lebens, mit deren Überwältigung die Natur unablässig zu tun hat (worin auch die Gesundheit besteht), und ist glücklich[a]) in seiner Schwäche, indem die Natur wirklich in ihm bestrebt ist, durch allmähliche Steigerung seiner Kräfte sein Leben | stufenweise wieder herzustellen. — Weiber, Geistliche und Juden [171] betrinken gewöhnlich sich nicht, wenigstens vermeiden sie sorgfältig allen Schein davon, weil sie bürgerlich schwach sind und Zurückhaltung nötig haben (wozu durchaus Nüchternheit erfordert wird). Denn ihr äußerer Wert beruht bloß auf dem Glauben anderer an ihre Keuschheit, Frömmigkeit und separatistische Gesetzlichkeit. Denn was das letztere betrifft, so sind alle Separatisten, d. i. solche, die sich nicht bloß einem öffentlichen Landesgesetz, sondern noch einem besonderen (sektenmäßig) unterwerfen, als Sonderlinge und vorgeblich Auserlesene, der Aufmerksamkeit des Gemeinwesens und der Schärfe der Kritik vorzüglich ausgesetzt; können also auch in der Aufmerksamkeit auf sich selbst nicht nachlassen, weil der Rausch, der diese Behutsamkeit wegnimmt, für sie ein Skandal ist.

Vom Cato sagt sein stoischer Verehrer[b]): „Seine Tugend stärkte sich durch Wein (*virtus eius incaluit mero*)," und von den alten Deutschen ein Neuerer[c]): „Sie faßten ihre Ratschläge (zu Beschließung eines Krieges) beim Trunk, damit sie nicht ohne Nachdruck wären, und überlegten sie nüchtern, damit sie nicht ohne Verstand wären."

Der Trunk löst die Zunge (*in vino disertus*). — Er

---

a) H: „glücklich [und mutvoll]".

b) Horaz Oden III 21, 11f. (von dem älteren Cato). Kant hat aber vermutlich an dieser Stelle nicht Horaz, sondern den Stoiker Seneka im Auge gehabt (vgl. *Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* ed. *Starke*, Leipzig 1831, S. 104), der ähnliches vom jüngeren Cato berichtet (*De tranquillitate animi XV, 11*) [Külpe].

c) Bei Starke (a. a. O. S. 103) wird statt dessen auf Tacitus hingewiesen, auf dessen *Germania* (c. 22) die obige Stelle inhaltlich zurückgeht.

öffnet aber auch das Herz und ist ein materiales Vehikel einer moralischen Eigenschaft, nämlich der Offenherzigkeit. — Das Zurückhalten mit seinen Gedanken ist für ein lauteres Herz ein beklemmender Zustand, und lustige Trinker dulden es auch nicht leicht, daß jemand bei einem Gelage sehr mäßig sei: weil er einen Aufmerker vorstellt, der auf die Fehler der anderen acht hat, mit seinen eigenen aber zurückhält[a]). Auch sagt Hume: „Unangenehm ist der Gesellschafter, der nicht vergißt; die Torheiten des einen Tages müssen vergessen werden, um denen des anderen Platz zu machen."[b]) Gutmütigkeit wird bei dieser Erlaubnis, die der Mann hat, der geselligen Freude wegen über die Grenzlinie der Nüchternheit ein wenig und auf kurze Zeit hinauszugehen, vorausgesetzt; die vor einem halben Jahrhundert im Schwang gewesene Politik, als nordische Höfe Gesandte abschickten, die viel trinken konnten, ohne sich zu betrinken, andere aber betrunken machten, um sie auszuforschen oder zu bereden, war hinterlistig; ist aber mit der Rohigkeit der Sitten damaliger Zeit verschwunden, und eine Epistel der Warnung wider dieses Laster möchte wohl in Ansehung der gesitteten Stände jetzt überflüssig sein.

Ob man beim Trinken auch wohl das Temperament des Menschen, der sich betrinkt, oder seinen Charakter
[172] erforschen könne? Ich glaube nicht. | Es ist ein neues Flüssige seinen in den Adern[c]) umlaufenden Säften beigemischt und ein anderer Reiz auf die Nerven, der nicht die natürliche Temperatur deutlicher entdeckt, sondern eine andere hineinbringt. — Daher wird der eine, der sich betrinkt, verliebt, der andere großsprecherisch, der dritte zänkisch werden[d]), der vierte (vornehmlich beim Bier) sich weichmütig oder andächtig oder gar stumm[e])

a) Külpe macht auf eine ähnliche Stelle in Rousseaus *Neuer Heloise* (Buch I, Brief 23) aufmerksam.

b) Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 4. Teil (ed. *Green and Grose* S. 200). Auch hier hat Kant den Text ungenau wiedergegeben.

c) „in den Adern" Zusatz des Drucks.

d) „werden" Zusatz der 2. Auflage.

e) H nur: „sich zärtlich".

zeigen; alle aber werden, wenn sie den Rausch ausgeschlafen haben, und man sie an ihre Reden des vorigen Abends erinnert, über diese wunderliche Stimmung oder Verstimmung ihrer Sinne selber lachen.

§ 30.

Die Originalität (nicht nachgeahmte Produktion) der Einbildungskraft, wenn sie zu Begriffen zusammenstimmt, heißt Genie; stimmt sie dazu nicht zusammen, Schwärmerei. — Es ist merkwürdig, daß wir uns für ein vernünftiges Wesen keine andere schickliche Gestalt als die eines Menschen denken können. Jede andere würde allenfalls wohl ein Symbol von einer gewissen Eigenschaft des Menschen — z. B. die Schlange als Bild der boshaften[a]) Schlauigkeit —, aber nicht das vernünftige Wesen selbst vorstellig machen. So bevölkern wir alle andere Weltkörper in unserer Einbildung mit lauter Menschengestalten, obzwar es wahrscheinlich ist, daß sie nach Verschiedenheit des Bodens, der sie trägt und ernährt, und der Elemente, daraus sie bestehen, sehr verschieden gestaltet sein mögen. Alle andere Gestalten, die wir ihnen geben möchten, sind Fratzen*).

Wenn der Mangel eines Sinnes (z. B. des Sehens) angeboren ist: so kultiviert der Verkrüppelte nach Möglichkeit einen anderen Sinn, der das Vikariat für jenen führe, und übt die produktive Einbildungskraft in großer Maße: indem er die Formen äußerer Körper durch Betasten und,

*) Daher die heilige Drei, ein alter Mann, ein junger Mann und ein Vogel (die Taube), nicht als wirkliche, ihrem Gegenstande ähnliche Gestalten, sondern nur als Symbole vorgestellt werden müssen. Eben das bedeuten die bildlichen Ausdrücke des Herabkommens vom Himmel und Aufsteigens zu demselben. Wir können, um unseren Begriffen von vernünftigen Wesen Anschauung unterzulegen, nicht anders verfahren als sie zu anthropomorphosieren; unglücklich aber oder kindisch, wenn dabei die symbolische Vorstellung zum Begriffe der Sache an sich selbst erhoben wird [b]).

a) „boshaften" fehlt in H.
b) „unglücklich . . . erhoben wird" Zusatz des Drucks.

wo dieses wegen der Größe (z. B. eines Hauses) nicht zureicht, die Geräumigkeit noch durch einen anderen Sinn, etwa den des Gehörs, nämlich durch den Widerhall der Stimme in einem Zimmer, sich faßlich zu machen sucht; am Ende aber, wenn eine glückliche Operation das
[173] Organ | für die Empfindung frei macht, muß er allererst sehen und hören lernen, d. i. seine Wahrnehmungen unter Begriffe von dieser Art Gegenstände zu bringen suchen.

Begriffe von Gegenständen veranlassen oft, ihnen ein selbstgeschaffenes Bild (durch produktive Einbildungskraft) unwillkürlich unterzulegen. Wenn man das Leben und die Taten eines dem Talent, Verdienst oder Rang nach großen Mannes liest oder sich erzählen läßt, so wird man gemeiniglich verleitet, ihm in der Einbildungskraft eine ansehnliche Statur zu geben, und dagegen einem der Beschreibung nach[a]) feinen und sanften im Charakter eine kleinlich-geschmeidige Bildung. Nicht bloß der Bauer, sondern auch wohl ein genugsam mit der Welt Bekannter findet sich doch befremdet, wenn ihm der Held, den er sich nach den von ihm erzählten Taten[b]) dachte, als ein kleines Männchen, umgekehrt der feine und sanfte Hume ihm als ein vierschrötiger Mann vorgewiesen wird. — Daher muß man auch die Erwartung von etwas nicht hoch spannen, weil die Einbildungskraft natürlicherweise bis zum Äußersten zu steigern geneigt ist; denn die Wirklichkeit ist immer beschränkter als die Idee, die ihrer Ausführung zum Muster dient. —

Es ist nicht ratsam, von einer Person, die man zuerst in eine Gesellschaft einführen will, vorher viel Hochpreisens zu machen; vielmehr kann es oft ein boshaftes Stückchen von einem Schalk sein, jene lächerlich zu machen[c]). Denn die Einbildungskraft steigert die Vor-

a) „der Beschreibung nach" fehlt in H.

b) „nach den von ihm erzählten Taten" desgl.

c) In der 1. Auflage: „Es ist keine gute Manier, von jemand, den man in eine Gesellschaft zu führen verspricht, übertriebene Lobeserhebungen zu machen. Denn dieser kann nun in der Gesellschaft nicht anders als sinken, und öfters wird auch dieser boshafte Streich absichtlich dazu gebraucht, um jemand lächerlich zu machen."

stellung von dem, was erwartet wird, so hoch, daß die genannte Person in Vergleichung mit der vorgefaßten Idee nicht anders als einbüßen kann. Eben das geschieht, wenn man eine Schrift, ein Schauspiel oder sonst etwas, was zur schönen Manier gehört, mit übertriebener Lobpreisung ankündigt; denn da kann es, wenn es zur Darstellung kommt, nicht anders als sinken. Selbst ein gutes Schauspiel nur gelesen zu haben, schwächt schon den Eindruck, wenn man es aufführen sieht. — Ist nun aber das vorher Gepriesene gar das gerade Widerspiel von dem, worauf die Erwartung gespannt war, so erregt der aufgeführte Gegenstand, wenn er sonst unschädlich ist, das größte Gelächter.

Wandelbare, in Bewegung gesetzte Gestalten, die für sich eigentlich keine Bedeutung haben, welche Aufmerksamkeit erregen könnte, — dergleichen das Flackern eines Kaminfeuers, oder die mancherlei Drehungen und Blasenbewegungen eines über Steine rieselnden Bachs sind, unterhalten die Einbildungskraft mit einer Menge von Vorstellungen ganz | anderer Art (als die hier des Sehens), [174]
im Gemüt zu spielen und sich im Nachdenken zu vertiefen. Selbst Musik für den, der sie nicht als Kenner anhört, kann einen Dichter oder Philosophen in eine Stimmung setzen[a]), darin ein jeder nach seinen Geschäften oder seiner Liebhaberei Gedanken haschen und derselben auch mächtig werden kann, die er, wenn er in seinem Zimmer einsam sich hingesetzt hätte, nicht so glücklich würde aufgefangen haben. Die Ursache dieses Phänomens scheint darin zu liegen: daß, wenn der Sinn durch ein Mannigfaltiges, was für sich gar keine Aufmerksamkeit erregen kann, vom Aufmerken auf irgendeinen anderen, stärker in den Sinn fallenden Gegenstand abgezogen wird, das Denken nicht allein erleichtert, sondern auch belebt wird, sofern es nämlich einer angestrengteren und anhaltenderen Einbildungskraft bedarf, um seinen Verstandesvorstellungen Stoff unterzulegen. — Der *Engl. Zuschauer*[b]) erzählt von einem

a) H: „versetzen".

b) Gemeint ist der S. 28 erwähnte *Spectator* Addisons, in dessen Nr. 77 sich die von Kant zitierte Stelle findet [Külpe].

Advokaten: daß er gewohnt war, beim Plädieren einen Bindfaden aus der Tasche zu nehmen, den er unaufhörlich um den Finger auf- und abwickelte; da denn, als der Schalk, sein Gegenadvokat, ihn heimlich aus der Tasche praktisierte, jener ganz in Verlegenheit kam und lauter Unsinn redete, weswegen man sagte: er habe den Faden seiner Rede verloren. — Der Sinn, der an einer Empfindung festgehalten wird, läßt (der Angewöhnung wegen) auf keine andere, fremde[a]) Empfindungen achtgeben, wird also dadurch nicht zerstreut; die Einbildungskraft aber kann sich hiebei desto besser im regelmäßigen Gange erhalten.

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten.

§ 31.

Es gibt drei verschiedene Arten des sinnlichen Dichtungsvermögens. Diese sind[b]) das bildende der Anschauung im Raum (*imaginatio plastica*), das beigesellende der Anschauung in der Zeit (*imaginatio associans*) und das[c]) der Verwandtschaft aus der gemeinschaftlichen Abstammung der Vorstellungen voneinander (*affinitas*).

A. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung.

Ehe der Künstler eine körperliche Gestalt (gleichsam handgreiflich) darstellen kann, muß er sie in der Ein-
[175] bildungskraft verfertigt haben, und | diese Gestalt ist alsdann eine Dichtung, welche, wenn sie unwillkürlich ist (wie etwa im Traume), Phantasie heißt und nicht dem Künstler angehört; wenn sie aber durch Willkür regiert wird, Komposition, Erfindung genannt wird. Arbeitet nun der Künstler nach Bildern, die den Werken der Natur ähnlich

a) „fremde" fehlt in H.

b) Statt „Es...sind" haben H und 1. Auflage bloß die Worte: „Sie sind".

c) Hinter „das" ist in H durchstrichen „intellektuelle Dichtungsvermögen".

sind, so heißen seine Produkte natürlich[a]); verfertigt er aber nach Bildern, die nicht in der Erfahrung vorkommen können, so gestaltete Gegenstände (wie der Prinz Palagonia in Sizilien[b]), so heißen sie abenteuerlich, unnatürlich, Fratzengestalten, und solche Einfälle sind gleichsam[c]) Traumbilder eines Wachenden (*velut aegri somnia vanae finguntur species*). — Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt ebenso oft und bisweilen sehr ungelegen[d]) auch mit uns.

Das Spiel der Phantasie mit dem Menschen im Schlafe ist der Traum und findet auch im gesunden Zustande statt; dagegen es einen krankhaften Zustand verrät, wenn es im Wachen geschieht. — Der Schlaf, als Abspannung alles Vermögens äußerer Wahrnehmungen und vornehmlich willkürlicher Bewegungen, scheint allen Tieren, ja selbst den Pflanzen (nach der Analogie der letzteren mit den ersteren) zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte notwendig; aber eben das scheint auch der Fall mit den Träumen zu sein, so daß die Lebenskraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen und der tiefste Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müßte. — Wenn man sagt: einen festen Schlaf ohne Träume gehabt zu haben, so ist das doch wohl nicht mehr, als daß man sich dieser beim Erwachen gar nicht erinnere; welches, wenn die Einbildungen schnell wechseln, einem wohl auch im Wachen begegnen kann, nämlich im Zustande einer Zerstreuung zu sein, wo man auf die Frage, was der mit starrem Blicke eine Weile auf denselben Punkt Geheftete jetzt denke, die Antwort erhält: ich habe nichts gedacht. Würde es nicht beim Erwachen viele Lücken (aus Unaufmerksamkeit übergangene verknüpfende Zwischenvor-

---

a) „wenn sie" bis „natürlich" ist Zusatz der 2. Auflage.

b) Über die unsinnigen Garten- und Schloßanlagen des halb verrückten Prinzen von Palagonia in seiner heute noch bestehenden Villa bei Palermo berichtet Goethe ausführlich in seiner „Italienischen Reise", unter dem 9. April 1787.

c) „abenteuerlich . . . gleichsam" Zusatz der 2. Auflage.

d) H und 1. Auflage: „ungern".

stellungen) in unserer Erinnerung geben; würden wir die folgende Nacht da wieder zu träumen anfangen, wo wir es in der vorigen gelassen haben: so weiß ich nicht, ob wir nicht uns in zwei verschiedenen Welten zu leben wähnen würden. — Das Träumen ist eine weise Veranstaltung der Natur zur Erregung der Lebenskraft durch Affekten, die sich auf unwillkürlich gedichtete Begebenheiten beziehen, indessen daß die auf der Willkür beruhenden Bewegungen des Körpers, nämlich die der Muskeln, suspendiert sind.
[176] — Nur muß man die Traum | geschichten nicht für Offenbarungen aus einer unsichtbaren Welt annehmen[a]).

B. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Beigesellung.

Das Gesetz der Assoziation ist: empirische Vorstellungen, die nacheinander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüt, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen[b]). — Eine physiologische Erklärung hievon zu fordern, ist vergeblich; man mag sich auch hiezu was immer für[c]) einer Hypothese bedienen (die selbst wiederum eine Dichtung ist), wie der des Cartesius von seinen sogenannten materiellen Ideen im Gehirn[d]). Wenigstens ist keine dergleichen Erklärung pragmatisch, d. i. man kann sie zu keiner Kunstausübung brauchen: weil wir keine Kenntnis vom Gehirn und den Plätzen in demselben haben, worin die Spuren der Eindrücke aus Vorstellungen sympathetisch miteinander in Einklang kommen möchten, indem sie sich einander (wenigstens mittelbar) gleichsam berühren.

Diese Nachbarschaft geht öfters sehr weit, und die Einbildungskraft geht vom Hundertsten aufs Tausendste oft so schnell, daß es scheint, man habe gewisse Zwischenglieder in der Kette der Vorstellungen gar übersprungen, obgleich man sich ihrer nur nicht bewußt geworden ist,

a) Die beiden vorangehenden Sätze fehlen in H.
b) Hinter „lassen" steht in H noch: „Es ist eine Verknüpfung der Nachbarschaft".
c) „was immer für" Zusatz der 2. Auflage.
d) Vgl. oben S. 3.

so daß man sich selbst öfters fragen muß: wo war ich? von wo war ich in meinem Gespräch ausgegangen, und wie bin ich zu diesem Endpunkte gelangt?*)

C. Das sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft.

Ich verstehe unter der Verwandtschaft die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde. — In einer gesell | schaftlichen Unterhaltung [177] ist das Abspringen von einer Materie auf eine ganz ungleichartige, wozu die empirische Assoziation der Vorstellungen, deren Grund bloß subjektiv ist (d. i. bei dem einen sind die Vorstellungen anders assoziiert als bei dem anderen) — wozu, sage ich, diese Assoziation verleitet, eine Art Unsinn der Form nach, welcher alle Unterhaltung unterbricht und zerstört. — Nur wenn eine Materie erschöpft worden und eine kleine Pause eintritt, kann jemand eine andere, die interessant ist, auf die Bahn bringen. Die regellos herumschweifende Einbildungskraft verwirrt durch

*) Daher muß der, welcher einen gesellschaftlichen a) Diskurs anhebt, von dem, was ihm nahe und gegenwärtig ist, anfangen und so allmählich auf das Entferntere, so wie es interessieren kann, hinleiten. Das böse Wetter ist für den, der von der Straße in eine zur wechselseitigen Unterhaltung versammelte Gesellschaft tritt, hiezu ein guter und gewöhnlicher Behelf b). Denn etwa von den Nachrichten aus der Türkei, die eben in den Zeitungen stehen, wenn man ins Zimmer tritt, anzufangen, tut der Einbildungskraft anderer Gewalt an, die nicht sehen, was ihn darauf gebracht habe. Das Gemüt verlangt zu aller Mitteilung der Gedanken eine gewisse Ordnung, wobei es auf die einleitenden Vorstellungen und den Anfang ebensowohl im Diskurse wie in einer Predigt sehr ankommt.

a) „gesellschaftlichen" fehlt in H.

b) In H und der 1. Auflage steht hier — und zwar in der 1. Auflage nochmals (vgl. oben S. 64f. Anm.) — die Geschichte von der Tramontane: „Wird der Ankömmling über die nicht erwartete Feierlichkeit perplex, so sagt man: er hat die Tramontane verloren, d. h. er hätte nur vom bösen Nordwind, der etwa jetzt eben herrscht, das Gespräch anheben können (oder vom Sirocco, wenn er in Italien ist)."

den Wechsel der Vorstellungen, die an nichts objektiv angeknüpft sind, den Kopf so, daß dem, der aus einer Gesellschaft dieser Art gekommen ist, zumute wird, als ob er geträumt hätte. — Es muß immer ein Thema sein sowohl beim stillen Denken als in Mitteilung der Gedanken, an welches das Mannigfaltige angereiht wird, mithin auch der Verstand dabei wirksam sein; aber das Spiel der Einbildungskraft folgt hier doch den Gesetzen der Sinnlichkeit, welche den Stoff dazu hergibt, dessen Assoziation ohne Bewußtsein der Regel doch derselben und hiemit dem Verstande gemäß, obgleich nicht als aus dem Verstande abgeleitet, verrichtet wird.

Das Wort Verwandtschaft (*affinitas*) erinnert hier an eine aus der Chemie genommene, jener Verstandesverbindung analogische Wechselwirkung zweier spezifisch verschiedenen, körperlichen, innigst aufeinander wirkenden und zur Einheit strebenden Stoffe, wo diese Vereinigung etwas Drittes bewirkt, was Eigenschaften hat, die nur durch die Vereinigung zweier heterogenen Stoffe erzeugt werden können. Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich bei ihrer Ungleichartigkeit doch so von selbst zu Bewirkung unserer Erkenntnis, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten; welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne[a])*). |

*) Man könnte die zwei ersten Arten der Zusammensetzung der Vorstellungen die mathematische (der Vergrößerung), die dritte aber die dynamische (der Erzeugung) nennen; wodurch ein ganz neues Ding (wie etwa das Mittelsalz in der Chemie) hervorkommt. Das Spiel der Kräfte in der leblosen Natur sowohl als der lebenden, in der Seele ebensowohl als des Körpers, beruht auf Zersetzungen und Vereinigungen des Ungleichartigen.

a) Statt „bewirkt ... sein könne" (Zeile 18 bis 26) hat die Handschrift nur: „vorausgesetzt, von welchem beide als Stammglieder eines und desselben (obgleich für uns unbegreiflichen) Prinzips ihren Ursprung haben". Zur Sache vgl. Kritik der reinen Vernunft, Schluß der „Einleitung" (Phil. Bibl. Bd. 37, S. 71 Mitte). Vgl. auch Vaihingers Kommentar zur Kr. d. r. V. I S. 485 ff. und H. Cohens Kommentar (Phil. Bibl. 113), S. 20 f.

§ 32[a]). [178]

Die Einbildungskraft ist indessen nicht so schöpferisch, als man wohl vorgibt. Wir können uns für ein vernünftiges Wesen keine andere Gestalt als schicklich denken, als die Gestalt eines Menschen[b]). Daher macht der Bildhauer oder Maler, wenn er einen Engel oder einen Gott verfertigt, jederzeit einen Menschen. Jede andere Figur scheint ihm Teile zu enthalten, die sich seiner Idee nach mit dem Bau eines vernünftigen Wesens nicht zusammen vereinigen lassen (als Flügel, Krallen oder Hufe). Die Größe dagegen kann er dichten, wie er will.

Die Täuschung durch die Stärke der Einbildungskraft des Menschen geht oft so weit, daß er dasjenige, was er nur im Kopf hat, außer sich zu sehen und zu fühlen glaubt. Daher der Schwindel, der den, welcher in einen Abgrund sieht, befällt, ob er gleich eine genugsam breite Fläche um sich hat, um nicht zu fallen, oder gar an einem festen Geländer steht. — Wunderlich ist die Furcht einiger Gemütskranken vor der Anwandlung eines inneren Antriebes, sich

---

Wir gelangen zwar zur Erkenntnis derselben durch Erfahrung ihrer Wirkungen; die oberste Ursache aber und die einfachen Bestandteile, darin ihr Stoff aufgelöst werden kann, sind für uns unerreichbar. — — Was mag wohl die Ursache davon sein, daß alle organische Wesen, die wir kennen, ihre Art nur durch die Vereinigung zweier Geschlechter (die man dann das männliche und weibliche nennt) fortpflanzen?[c]) Man kann doch nicht annehmen, daß der Schöpfer bloß der Sonderbarkeit halber, und nur um auf unserem Erdglob eine Einrichtung, die ihm so gefiele, zu machen, gleichsam nur gespielt habe; sondern es scheint, es müsse unmöglich sein, aus der Materie unseres Erdballs organische Geschöpfe durch Fortpflanzung anders entstehen zu lassen, ohne daß dazu zwei Geschlechter gestiftet wären. — — In welchem Dunkel verliert sich die menschliche Vernunft, wenn sie hier den Abstamm zu ergründen, ja auch nur zu erraten es unternehmen will?

---

a) In H und 1. Auflage folgt hier noch die Überschrift: „Erläuterung durch Beispiele".

b) Vgl. S. 73.

c) „fortpflanzen" statt „fortgepflanzt werden" ist eine Verbesserung der 3. und 4. Auflage.

wohl gar freiwillig herunterzustürzen. — Der Anblick des Genusses ekler Sachen an anderen (z. B. wenn die Tungusen den Rotz aus den Nasen ihrer Kinder mit einem Tempo aussaugen und verschlucken) bewegt den Zuschauer ebenso zum Erbrechen, als wenn ihm selbst ein solcher Genuß aufgedrungen würde[a]).

Das Heimweh der Schweizer (und wie ich es aus dem Munde eines erfahrenen Generals habe, auch der Westfäler und der Pommern in einigen Gegenden), welches sie befällt, wenn sie in andere Länder versetzt werden, ist die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Gesellschaft[b]) in ihren Jugendjahren erregten Sehnsucht nach den Örtern, wo sie die sehr einfachen Lebensfreuden genossen, da sie dann nach dem
[179] späteren Besuche derselben sich in ihrer Er | wartung sehr getäuscht und so auch geheilt finden; zwar in der Meinung, daß sich dort alles sehr geändert habe, in der Tat aber, weil sie ihre Jugend dort nicht wiederum hinbringen können; wobei es doch merkwürdig ist, daß dieses Heimweh mehr die Landleute einer geldarmen, dafür aber durch Brüder- und Vetterschaften verbundenen Provinz, als diejenigen befällt, die mit Gelderwerb beschäftigt sind und das *patria ubi bene* sich zum Wahlspruch machen.

Wenn man vorher gehört hat, daß dieser oder jener ein böser Mensch ist, so glaubt man ihm die Tücke im Gesicht lesen zu können, und Dichtung mischt sich hier, vornehmlich wenn Affekt und Leidenschaft hinzukommen, mit der Erfahrung zu einer Empfindung[c]). Nach Helvetius[d]) sah eine Dame durch ein Teleskop im Monde die Schatten zweier Verliebten; der Pfarrer, der nachher dadurch beobachtete, sagte: „Nicht doch, Madame; es sind zwei Glockentürme an einer Hauptkirche."

Man kann zu allen diesen noch die Wirkungen durch die Sympathie der Einbildungskraft zählen. Der Anblick

---

a) H und 1. Auflage: „als wenn er es selbst hätte tun wollen".

b) H und 1. Auflage: „Geselligkeit".

c) „zu einer Empfindung" Zusatz des Drucks.

d) Helvetius, *De l'esprit*, Disc. I, cap. 2.

eines Menschen in konvulsivischen oder gar epileptischen Zufällen reizt zu ähnlichen krampfhaften Bewegungen; so wie das Gähnen anderer, um mit ihnen zu gähnen, und der Arzt, Herr Michaelis[a]), führt an: daß, als bei der Armee in Nordamerika ein Mann in heftige Raserei geriet, zwei oder drei beistehende durch den Anblick desselben plötzlich auch darein versetzt wurden, wiewohl dieser Zufall nur vorbeigehend war; daher es Nervenschwachen (Hypochondrischen) nicht zu raten ist, aus Neugierde Tollhäuser zu besuchen. Mehrenteils vermeiden sie dieses auch von selbst: weil sie für ihren Kopf fürchten. — Man wird auch finden, daß lebhafte Personen, wenn jemand ihnen etwas im Affekt, vornehmlich des Zorns, was ihm[b]) begegnet sei, erzählt, bei starker Attention Gesichter dazu schneiden und unwillkürlich in ein Spiel der Mienen, die zu jenem Affekt passen, versetzt werden. — Man will auch bemerkt haben: daß miteinander sich wohlvertragende Eheleute nach und nach eine Ähnlichkeit in Gesichtszügen bekommen, und deutet es dahin aus, die Ursache sei, weil sie sich um dieser Ähnlichkeit halber (*similis simili gaudet*) geehlicht haben; welches doch falsch ist, denn die Natur treibt beim Instinkt der Geschlechter eher zur Verschiedenheit der Subjekte, die sich ineinander verlieben sollen, damit alle Mannigfaltigkeit, welche sie in ihre Keime gelegt hat, entwickelt werde. Sondern die Vertraulichkeit und Neigung, mit der sie einander in ihren einsamen Unterhaltungen, dicht nebeneinander, oft und lange in die Augen sehen, bringt sym| [108] pathetische ähnliche Mienen hervor, die, wenn sie fixiert werden, endlich in stehende Gesichtszüge übergehen.

Endlich kann man zu diesem unabsichtlichen Spiel der produktiven Einbildungskraft, die alsdann Phantasie genannt werden kann, auch den Hang zum arglosen Lügen rechnen, der bei Kindern allemal, bei Erwachsenen, aber sonst gutmütigen dann und wann, bisweilen fast als anerbende Krankheit angetroffen wird, wo beim Erzählen die

a) C. F. Michaëlis, Professor und Leibarzt zu Kassel, in seiner *Medizinisch-praktischen Bibliothek* (Göttingen 1785), Bd. I, S. 114 ff. [Külpe].

b) 1. Auflage: „ihnen".

Begebenheiten und vorgeblichen Abenteuer, wie eine herabrollende Schneelawine wachsend, aus der Einbildungskraft hervorgehen, ohne irgendeinen Vorteil zu beabsichtigen, als bloß sich interessant zu machen; wie der Ritter John Falstaff beim Shakespeare, der aus zwei Männern in Frieskleidern fünf Personen machte, ehe er seine Erzählung endigte[a]). —

§ 33[b]).

Weil die Einbildungskraft reicher und fruchtbarer an Vorstellungen ist als der Sinn, so wird sie, wenn eine Leidenschaft hinzutritt, durch die Abwesenheit des Gegenstandes mehr belebt als durch die Gegenwart: wenn etwas geschieht, was dessen Vorstellung, die eine Zeitlang durch Zerstreuungen getilgt zu sein schien, wiederum ins Gemüt zurückruft. — So hatte ein deutscher Fürst, sonst ein rauher Krieger, aber doch edler Mann, um seine Verliebung in eine bürgerliche Person[c]) in seiner Residenz sich aus dem Sinn zu bringen, eine Reise nach Italien[d]) unternommen; der erste Anblick aber ihrer Wohnung bei seiner Wiederkehr erweckte weit stärker, als es ein anhaltender Umgang getan hätte, die Einbildungskraft, so daß er der Entschließung ohne weitere Zögerung nachgab, die glücklicherweise auch der Erwartung entsprach. — Diese Krankheit, als Wirkung einer dichtenden Einbildungskraft, ist unheilbar: außer durch die Ehe. Denn diese ist Wahrheit (*eripitur persona, manet res. Lucret.*[e])).

Die dichtende Einbildungskraft stiftet eine Art von

a) Eigentlich elf, vgl. Shakespeares Heinrich IV., I. Teil, II 4. Kant erwähnt in seinen Vorlesungen Shakespeare öfters und bezeichnet ihn als, wenngleich regelloses, Genie (vgl. *O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie*, Gött. 1901, Register); dennoch hätte er ihn nach desselben Schriftstellers Vermutung (a. a. O. S. 246 Anm.) nur vom Hörensagen gekannt.

b) In H und 1. Auflage vorher die Überschrift: „Von den Mitteln der Belebung und Bezähmung des Spiels der Einbildungskraft".

c) Leopold von Dessau und die Apothekerstochter Annelise Föse, die er auch heiratete (1698).

d) „nach Italien" fehlt in H.

e) Lucrez, *De rerum natura* III, 58.

Umgange mit uns selbst, obgleich bloß als Erscheinungen des inneren Sinnes, doch nach einer Analogie mit äußeren. Die Nacht belebt sie und erhöht sie über ihren wirklichen Gehalt: so wie der Mond zur Abendzeit eine große Figur am Himmel macht, der am hellen Tage nur wie ein unbedeutendes Wölkchen anzusehen ist. Sie schwärmt in demjenigen, der in der Stille der Nacht lukubriert[a]) oder auch mit seinem eingebildeten Gegner zankt oder, in seinem Zimmer herumgehend, Luftschlösser baut. Aber alles, was ihm da wichtig zu sein scheint, verliert an dem auf den Nachtschlaf folgenden Morgen seine ganze Wichtigkeit; wohl aber fühlt er mit der Zeit von dieser übeln | Gewohn- [181]
heit Abspannung der Gemütskräfte. Daher ist die Bezähmung seiner Einbildungskraft durch frühes Schlafengehen, um früh wieder aufstehen zu können, eine zur psychologischen Diät gehörige sehr nützliche Regel; das Frauenzimmer aber und die Hypochondristen (die gemeiniglich eben daher ihr Übel haben) lieben mehr das entgegengesetzte Verhalten. — Warum lassen sich Geistergeschichten in später Nacht noch wohl anhören, die am Morgen bald nach dem Aufstehen jedem abgeschmackt und für die Unterhaltung ganz unschicklich vorkommen; wo man dagegen frägt: was Neues im Haus- oder gemeinen Wesen vorgefallen sei, oder seine Arbeit des vorigen Tages fortsetzt? Die Ursache ist: weil, was an sich bloß Spiel ist, dem Nachlassen der den Tag über erschöpften Kräfte, was aber Geschäfte ist, dem durch die Nachtruhe gestärkten und gleichsam neugeborenen Menschen angemessen ist.

Die Vergehungen (*vitia*) der Einbildungskraft sind: daß ihre Dichtungen entweder bloß zügellos oder gar regellos sind (*effrenis aut perversa*). Der letztere Fehler ist der ärgste. Die ersteren Dichtungen könnten doch wohl in einer möglichen Welt (der Fabel) ihre Stelle finden; die letzteren in gar keiner, weil sie sich widersprechen. — Daß die in der libyschen Wüste Ras-Sem[b]) häufig anzu-

a) = bei Licht studiert.

b) Kant kannte sie wohl aus einem Aufsatz des *Hamburgischen Magazin* XIX (1757) S. 631ff.: „Abhandlung von einer versteinerten Stadt in der Landschaft Tripoli in Afrika" [Külpe].

treffenden in Stein gehauenen Menschen- und Tiergestalten von den Arabern mit Grauen angesehen werden, weil sie solche für durch den Fluch versteinerte Menschen halten, gehört zu Einbildungen der ersteren Gattung, nämlich der zügellosen Einbildungskraft. — Daß aber nach der Meinung derselben Araber diese Bildsäulen von Tieren am Tage der allgemeinen Auferstehung den Künstler anschnarchen und ihm es verweisen werden, daß er sie gemacht und ihnen doch keine Seele habe geben können, ist ein Widerspruch. — Die zügellose Phantasie kann immer noch einbeugen (wie die jenes Dichters, den der Kardinal Este bei Überreichung des ihm gewidmeten Buchs fragte: „Meister Ariosto, wo, Henker, habt Ihr alles das tolle Zeug her?“[a]); sie ist Üppigkeit aus ihrem Reichtum; aber die regellose nähert sich dem Wahnsinn, wo die Phantasie gänzlich mit dem Menschen spielt und der Unglückliche den Lauf seiner Vorstellungen gar nicht in seiner Gewalt hat.

Übrigens kann ein politischer Künstler ebensogut wie ein ästhetischer durch Einbildung, die er statt der Wirklichkeit vorzuspiegeln versteht, z. B. von Freiheit des Volks, die (wie die im englischen Parlament), oder des Ranges und der Gleichheit[b]) (wie im französischen Konvent), in bloßen Formalien besteht, die Welt leiten und re-
[182] gieren (*mundus vult decipi*); | aber es ist doch besser, auch nur den Schein von dem Besitz dieses die Menschheit veredelnden Guts für sich zu haben, als sich desselben handgreiflich beraubt zu fühlen.

Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Einbildungskraft.

§ 34.

Das Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen, ist das Erinnerungsvermögen und

a) „das tolle“ fehlt in H.

b) Hinter „Gleichheit“ hat H die durchstrichenen Worte „(populäre Betitelung)“.

das Vermögen, sich etwas als zukünftig vorzustellen, das Vorhersehungsvermögen. Beide gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf die Assoziation[a]) der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjekts mit dem gegenwärtigen, und obgleich nicht selbst Wahrnehmungen, dienen sie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen. Sie heißen Erinnerungs- und Divinationsvermögen der Respizienz und Prospizienz (wenn man sich diese Ausdrücke erlauben darf), da man sich seiner Vorstellungen als solcher, die im vergangenen oder künftigen Zustande anzutreffen wären, bewußt ist.

A. Vom Gedächtnis.

Das Gedächtnis ist von der bloß reproduktiven Einbildungskraft darin unterschieden, daß es die vormalige Vorstellung willkürlich zu reproduzieren vermögend, das Gemüt also nicht ein bloßes Spiel von jener ist. Phantasie, d. i. schöpferische Einbildungskraft, muß sich nicht darein mischen, denn dadurch würde das Gedächtnis untreu. — Etwas bald ins Gedächtnis fassen, sich leicht worauf besinnen und es lange behalten, sind die formalen Vollkommenheiten des Gedächtnisses. Diese Eigenschaften sind aber selten beisammen. Wenn jemand glaubt, etwas im Gedächtnis zu haben, aber es nicht zum Bewußtsein bringen kann, so sagt er, er könne es nicht entsinnen (nicht sich entsinnen; denn das bedeutet so viel, als sich sinnlos machen). Die Bemühung hiebei ist, wenn man doch darauf bestrebt ist, sehr kopfangreifend, und man tut am besten, daß man sich eine Weile durch andere Gedanken zerstreut und von Zeit zu | Zeit nur flüchtig [183] auf das Objekt zurückblickt; dann ertappt man gemeiniglich

a) H und 1. Auflage: „Sie sind, wenn dieser ihr Akt hiebei vorsätzlich ist, das Erinnerungs- und Vorhersehungsvermögen, und gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf der Assoziation."

eine von den assoziierten Vorstellungen, welche jene zurückruft.

Methodisch etwas ins Gedächtnis fassen (*memoriae mandare*) heißt memorieren (nicht studieren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger sagt, der seine künftig zu haltende Predigt bloß auswendig lernt). — Dieses Memorieren kann mechanisch oder ingeniös oder auch judiziös sein. Das erstere beruht bloß auf öfterer, buchstäblicher Wiederholung: z. B. beim Erlernen des Einmaleins, wo der Lernende die ganze Reihe der aufeinander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muß, um auf das Gesuchte zu kommen; z. B. wenn der Lehrling gefragt wird: wieviel macht 3 mal 7? so wird er, von 3 mal 3 anfangend, wohl auf 21 kommen; frägt man ihn aber: wieviel macht 7 mal 3? so wird er sich nicht sobald besinnen können, sondern die Zahlen umkehren müssen, um sie in die gewohnte Ordnung zu stellen. Wenn das Erlernte eine feierliche Formel ist, in der kein Ausdruck abgeändert werden, sondern die, wie man sagt, hergebetet werden muß, so sind wohl Leute von dem besten Gedächtnis furchtsam, sich darauf zu verlassen (wie denn diese Furcht selbst sie irremachen könnte), und halten es daher[a]) für nötig, sie abzulesen; wie es auch die geübtesten Prediger tun, weil die mindeste Abänderung der Worte hiebei lächerlich sein würde.

Das ingeniöse Memorieren ist eine Methode, gewisse Vorstellungen[b]) durch Assoziation mit Nebenvorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandtschaft miteinander haben, z. B. Laute einer Sprache mit gänzlich ungleichartigen Bildern, die jenen korrespondieren sollen, dem Gedächtnis einzuprägen[c]); wo man, um etwas leichter ins Gedächtnis zu fassen, dasselbe noch mit mehr Nebenvorstellungen belästigt; folglich ungereimt, als regelloses

a) H und 1. Auflage: „(und diese Furcht selbst kann sie fehlen machen), sondern sie halten es".

b) „gewisse Vorstellungen" Zusatz der 2. Auflage.

c) H und 1. Auflage: „durch die Ähnlichkeit der Laute einer Sprache bei der gänzlichen Ungleichartigkeit der Bilder, die ... sollten, einander zur Erinnerung anzuknüpfen".

Verfahren der Einbildungskraft[a]) in der Zusammenpaarung dessen, was nicht unter einem und demselben Begriffe zusammengehören kann; und zugleich Widerspruch zwischen Mittel und Absicht, da man dem Gedächtnis die Arbeit zu erleichtern sucht, in der Tat aber sie durch die ihm unnötig aufgebürdete Assoziation sehr disparater Vorstellungen erschwert[b])*). Daß Witzlinge selten ein treues Gedächtnis | haben (*ingeniosis non admodum fida est me-* [184] *moria*), ist eine Bemerkung, die jenes Phänomen erklärt.

Das judiziöse Memorieren ist kein anderes als das einer Tafel der Einteilung eines Systems (z. B. des Linnäus) in Gedanken; wo, wenn man irgend etwas sollte vergessen haben, man sich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurecht finden kann; oder auch der Abteilungen eines sichtbar gemachten Ganzen (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Karte, welche nach Norden, Westen usw. liegen), weil man auch dazu Verstand braucht und dieser wechselseitig der Einbildungskraft zu Hilfe kommt. Am meisten die Topik, d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze[c]) genannt, welches durch Klasseneinteilung, wie wenn man in einer Bibliothek die Bücher[d]) in Schränke mit verschiedenen Aufschriften verteilt, die Erinnerung erleichtert.

*) So ist die Bilderfibel, wie die Bilderbibel, oder gar eine in Bildern vorgestellte Pandektenlehre ein optischer Kasten eines kindischen Lehrers, um seine Lehrlinge noch kindischer zu machen, als sie waren. Von der letzteren kann ein auf solche Art dem Gedächtnis anvertrauter Titel der Pandekten: *de heredibus suis et legitimis*, zum Beispiel dienen. Das erste Wort wurde durch einen Kasten mit Vorhängeschlössern sinnlich gemacht, das zweite durch eine Sau, das dritte durch die zwei Tafeln Mosis.

a) H und 1. Auflage: „als regellose Einbildungskraft".

b) 1. Auflage: „Widerspruch der Absicht mit sich selbst durch Vermehrung dessen, was im Kopf behalten werden muß, um es sich gelegentlich zu erinnern, ein vorgebliches Mittel der Verminderung der Beschwerde, sich dessen erinnern zu können."

c) H: „Gemeinplätze *(loci topici)*".

d) H und 1. Auflage: „welches eine Klasseneinteilung, gleich als in einer Bibliothek".

Eine Gedächtniskunst (*ars mnemonica*) als allgemeine Lehre gibt es nicht. Unter die besonderen dazu gehörigen Kunstgriffe gehören die Denksprüche in Versen (*versus memoriales*): weil der Rhythmus einen regelmäßigen Silbenfall enthält, der dem Mechanism des Gedächtnisses sehr zum Vorteil gereicht[a]). — Von den Wundermännern des Gedächtnisses, einem Picus von Mirandola, Scaliger, Angelus Politanus, Magliabecchi[b]) usw., den Polyhistoren, die eine Ladung Bücher für hundert Kamele als Materialien für die Wissenschaften in ihrem Kopf herumtragen, muß man nicht verächtlich sprechen, weil sie vielleicht die für das Vermögen der Auswahl aller dieser Kenntnisse zum zweckmäßigen Gebrauch angemessene Urteilskraft nicht besaßen; denn es ist doch schon Verdienst genug, die rohe Materie reichlich herbeigeschafft zu haben; wenngleich andere Köpfe nachher hinzukommen müssen, sie mit Urteilskraft zu verarbeiten (*tantum scimus, quantum memoria tenemus*). Einer der Alten[c]) sagte: „Die Kunst zu schreiben hat das Gedächtnis zugrunde gerichtet (zum Teil entbehrlich gemacht)." Etwas Wahres ist in diesem Satz: denn der gemeine Mann hat das Mannigfaltige, was ihm aufgetragen wird, gemeiniglich besser auf der Schnur, es nach der Reihe zu verrichten und sich darauf zu besinnen: eben darum weil das Gedächtnis hier mechanisch
[185] ist | und sich kein Vernünfteln einmischt; dahingegen dem Gelehrten, welchem viele fremdartige Nebengedanken durch den Kopf gehen, vieles von seinen Aufträgen oder häuslichen Angelegenheiten durch Zerstreuung entwischt, weil er sie nicht mit genugsamer Aufmerksamkeit aufgefaßt hat. Aber mit der Schreibtafel in der Tasche sicher zu sein, alles, mas man in den Kopf zum Aufbewahren niedergelegt hat, ganz genau und ohne Mühe wiederzufinden,

---

a) H und 1. Auflage: „ist".

b) Pico von Mirandola, Neuplatoniker der Renaissance (1463—94); Julius Caesar Scaliger (1484—1558), Vater des berühmten Philologen Justus Scaliger; Angelus Politianus, florentinischer Philologe (1454—94); Antonio Magliabecchi (1633 bis 1714), gelehrter Bibliothekar und Sammler in Florenz.

c) Gemeint ist Plato in seinem Phädrus (275 A).

ist doch eine große Bequemlichkeit, und[a]) die Schreibkunst bleibt immer[b]) eine herrliche Kunst, weil, wenn sie auch nicht zur Mitteilung seines Wissens an andere gebraucht würde, sie doch die Stelle des ausgedehntesten und treuesten Gedächtnisses vertritt, dessen Mangel sie ersetzen kann.

Vergeßlichkeit (*obliviositas*) hingegen, wo der Kopf, so oft er auch gefüllt wird, doch wie ein durchlöchertes Faß immer leer bleibt, ist ein um desto größeres Übel. Dieses ist bisweilen unverschuldet; wie bei alten Leuten, welche sich zwar die Begebenheiten ihrer jüngeren Jahre gar wohl erinnern können, aber das nächst Vorhergehende immer aus den Gedanken verlieren. Aber oft ist es doch auch die Wirkung einer habituellen Zerstreuung, welche vornehmlich die Romanleserinnen anzuwandeln pflegt. Denn weil bei dieser Leserei die Absicht nur ist, sich für den Augenblick zu unterhalten, indem man weiß, daß es bloße Erdichtungen sind, die Leserin hier also volle Freiheit hat, im Lesen nach dem Laufe ihrer Einbildungskraft zu dichten[c]), welches natürlicherweise zerstreut und die Geistesabwesenheit (Mangel der Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige) habituell macht: so muß das Gedächtnis dadurch unvermeidlich geschwächt werden. — Diese Übung in der Kunst, die Zeit zu töten und sich für die Welt unnütz zu machen, hintennach aber doch über die Kürze des Lebens zu klagen, ist abgesehen von der phantastischen Gemütsstimmung, welche sie hervorbringt, einer der feindseligsten Angriffe aufs Gedächtnis.

B. Von dem Vorhersehungsvermögen. (*Praevisio.*)

§ 35.

Dieses Vermögen zu besitzen, interessiert mehr als jedes andere: weil es die Bedingung aller möglichen Praxis

a) „ist ... und" Zusatz der 2. Auflage.
b) 1. Auflage: „ist doch".
c) H: „mehr Abenteuer nach dem ... hinzuzudichten".

und der Zwecke ist, worauf der Mensch den Gebrauch seiner Kräfte bezieht. Alles Begehren enthält ein (zweifel-
[186] haftes oder gewisses) Voraussehen dessen, was durch diese | möglich ist. Das Zurücksehen aufs Vergangene (Erinnern) geschieht nur in der Absicht, um das Voraussehen des Künftigen dadurch möglich zu machen: indem wir im Standpunkte der Gegenwart überhaupt um uns sehen, um etwas zu beschließen oder worauf gefaßt zu sein.

Das empirische Voraussehen ist die Erwartung ähnlicher Fälle (*exspectatio casuum similium*) und bedarf keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen, sondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich aufeinander folgen[a]), und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor. Wie Wind und Wetter stehen werden, interessiert sehr den Schiffer und Ackersmann. Aber wir reichen hierin mit unserer Vorhersagung nicht viel weiter als der sogenannte Bauernkalender, dessen Voraussagungen, wenn sie etwa eintreffen, gepriesen, treffen sie nicht ein, vergessen werden und so immer in einigem Kredit bleiben. — Man sollte fast glauben, die Vorsehung habe das Spiel der Witterungen absichtlich so undurchschaulich verflochten, damit es Menschen nicht so leicht wäre, für jede Zeit die dazu erforderlichen Anstalten zu treffen, sondern damit sie Verstand zu brauchen genötigt würden, um auf alle Fälle bereit zu sein.

In den Tag hinein (ohne Vorsicht und Besorgnis) leben, macht zwar dem Verstande des Menschen eben nicht viel Ehre; wie dem Karaiben, der des Morgens seine Hangmatte verkauft und des Abends darüber betreten ist, daß er nicht weiß, wie er des Nachts schlafen wird. Wenn aber dabei nur kein Verstoß wider die Moralität vorkommt, so kann man einen, der für alle Ereignisse abgehärtet ist, wohl für glücklicher halten als den, der sich immer nur mit trüben Aussichten die Lust am Leben verkümmert. Unter allen Aussichten aber, die der Mensch nur haben kann, ist die wohl die tröstlichste[b]), wenn er nach seinem

a) H: „folgten".
b) „wohl die tröstlichste" fehlt in H.

gegenwärtigen moralischen Zustande Ursache hat, die Fortdauer und das fernere Fortschreiten zum noch Besseren im Prospekt zu haben. Dagegen wenn er zwar mutig den Vorsatz faßt, von nun an einen neuen und besseren Lebenswandel einzuschlagen, sich aber selbst sagen muß: es wird doch wohl nichts daraus werden, weil du öfters dieses Versprechen (durch Prokrastination[a]) dir gegeben, es aber immer unter dem Vorwande einer Ausnahme für dieses einzige Mal gebrochen hast: so ist das ein trostloser Zustand der Erwartung ähnlicher Fälle.

Wo es aber auf das Schicksal, was über uns schweben mag, nicht auf den Gebrauch unserer freien Willkür ankommt, da ist die Aussicht in | die Zukunft entweder Vor- [187]
empfindung, d. i. Ahndung (*praesensio*), oder*) Vorhererwartung (*praesagitio*). Das erstere deutet gleichsam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig ist; das zweite ein durch Reflexion über das Gesetz der Folge der Begebenheiten nacheinander (das der Kausalität) erzeugtes Bewußtsein des Künftigen.

Man sieht leicht, daß alle Ahndung ein Hirngespinst sei; denn wie kann man empfinden, was noch nicht ist? Sind es aber Urteile aus dunkelen Begriffen eines solchen Kausalverhältnisses, so sind es nicht Vorempfindungen, sondern man kann die Begriffe, die dazu führen, entwickeln und, wie es mit dem gedachten Urteil zustehe, erklären. — Ahndungen sind mehrenteils von der ängstlichen Art; die Bangigkeit, welche ihre physische Ursachen hat, geht vorher, unbestimmt was der Gegenstand der Furcht sei. Aber es gibt auch frohe und kühne Ahndungen

*) Man hat neuerlich[b]) zwischen etwas Ahnen und Ahnden einen Unterschied machen wollen; allein das erstere ist kein deutsches Wort, und es bleibt nur das letztere. — Ahnden bedeutet soviel als Gedenken. Es ahndet mir heißt: es schwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor; etwas ahnden bedeutet jemandes Tat ihm im Bösen gedenken (d. i. sie bestrafen). Es ist immer derselbe Begriff, aber anders gewandt.

a) = Aufschieben (so z. B. bei Cicero Phil. 6, 7).

b) Der Unterschied ist vielmehr schon alt, heute auch allgemein anerkannt.

von Schwärmern, welche die nahe Enthüllung eines Geheimnisses, für das der Mensch doch keine Empfänglichkeit der Sinne hat, wittern und die Vorempfindung dessen, was sie als Epopten[a]) in mystischer Anschauung erwarten, soeben entschleiert zu sehen glauben[b]). — Der Bergschotten ihr zweites Gesicht, mit welchem etliche unter ihnen einen am Mastbaum Aufgeknüpften zu sehen glauben, von dessen Tode sie, wenn sie wirklich in den entfernten Hafen eingelaufen sind, die Nachricht erhalten zu haben vorgeben[c]), gehört auch in diese Klasse der Bezauberungen.

C. Von der Wahrsagergabe.
(*Facultas divinatrix.*)

§ 36.

Vorhersagen, Wahrsagen und Weissagen sind darin unterschieden: daß das erstere ein Vorhersehen nach Erfahrungsgesetzen (mithin natürlich), das zweite den bekannten Erfahrungsgesetzen entgegen (widernatürlich), das dritte aber Eingebung einer von der Natur unterschiedenen Ursache (übernatürlich) ist oder dafür gehalten
[188] wird, deren | Fähigkeit[d]), weil sie von dem Einflusse eines Gottes herzurühren scheint, auch das eigentliche Divinationsvermögen genannt wird (denn uneigentlich wird jede scharfsinnige Erratung des Künftigen auch Divination genannt).

Wenn es von jemand heißt: er wahrsagt dieses oder jenes Schicksal, so kann dieses eine ganz natürliche Geschicklichkeit anzeigen. Von dem aber, der hierin eine übernatürliche Einsicht vorgibt, muß es heißen: er wahrsagert; wie die Zigeuner von hinduischer Abstammung, die das Wahrsagen aus der Hand Planetenlesen nennen;

---

a) = Schauende, d. i. die in die großen eleusinischen Mysterien Eingeweihten (öfters bei Wieland).

b) H: „vernehmen werden, zu haben glauben".

c) „zu haben vorgeben" fehlt in H.

d) Statt „deren Fähigkeit" haben H und 1. Auflage bloß „und".

oder die Astrologen und Schatzgräber, denen sich auch die Goldmacher anschließen, über welche alle im griechischen Altertum die Pythia, zu unserer Zeit aber der lumpichte sibirische Schaman hervorragt. Die Wahrsagungen der Auspizen und Haruspizen der Römer hatten nicht sowohl die Entdeckung des Verborgenen im Laufe der Begebenheiten der Welt, als vielmehr des Willens der Götter, dem sie sich ihrer Religion gemäß zu fügen hatten[a]), zur Absicht. — Wie aber gar die Poeten dazu kamen, sich auch für begeistert (oder besessen) und für wahrsagend (*vates*) zu halten, und in ihren dichterischen Anwandlungen (*furor poeticus*) Eingebungen zu haben sich berühmen konnten, kann nur dadurch erklärt werden: daß der Dichter nicht so wie der Prosenredner bestellte Arbeit mit Muße verfertigt, sondern den günstigen Augenblick seiner ihn anwandelnden inneren Sinnenstimmung haschen muß, in welchem ihm lebendige und[b]) kräftige Bilder und Gefühle von selbst zuströmen, und er hiebei sich gleichsam nur leidend verhält; wie es denn auch schon eine alte Bemerkung ist, daß dem Genie eine gewisse Dosis von Tollheit beigemischt sei. Hierauf gründet sich auch der Glaube an Orakelsprüche, die in den blind gewählten Stellen berühmter (gleichsam durch Eingebung getriebener)[c]) Dichter vermutet wurden (*sortes Virgilianae*)[d]): ein dem Schatzkästlein der neueren Frömmler ähnliches Mittel, den Willen des Himmels zu entdecken; oder auch die Auslegung Sibyllinischer Bücher, die den Römern das Staatsschicksal vorherverkündigt haben sollen, und deren sie, leider! durch übelangewandte Knickerei zum Teil[e]) verlustig geworden sind[f]).

---

a) H und 1. Auflage: „hätten".

b) „lebendige und" fehlt in der Handschrift.

c) Die eingeklammerten Worte Zusatz des Drucks.

d) Die Sitte, Virgil zu diesem Zweck zu benutzen, war im Mittelalter und bis ins 16. Jahrhundert weit verbreitet.

e) „zum Teil" Zusatz der 2. Auflage.

f) Geht auf die bekannte Sage von Tarquinius Superbus und der (kumäischen) Sibylle, übrigens nicht von Livius, wie Külpe Akademie-Ausgabe S. 360 meint, sondern von Gellius (I, 19) erzählt.

Alle Weissagungen, die ein unablenkbares Schicksal eines Volks vorherverkündigen, was doch von ihm selbst verschuldet, mithin durch seine freie Willkür herbeigeführt sein soll, haben außer dem, daß das Vorherwissen ihm unnütz ist, weil es ihm doch nicht entgehen kann, das Ungereimte an sich, daß in diesem unbedingten Ver-
[189] hängnis (*decretum ab | solutum*) ein Freiheitsmechanismus gedacht wird, wovon der Begriff sich selbst widerspricht.

Das Äußerste der Ungereimtheit oder des Betrugs im Wahrsagern[a]) war wohl dies, daß ein Verrückter für einen Seher (unsichtbarer Dinge) gehalten wurde; als ob[b]) aus ihm gleichsam ein Geist rede, der die Stelle der Seele, die so lange von der Behausung des Körpers Abschied genommen habe, vertrete; und daß der arme Seelenkranke (oder auch nur Epileptische) für einen Energumenen (Besessenen) galt, und er, wenn der ihn besitzende Dämon für einen guten Geist gehalten wurde, bei den Griechen ein Mantis, dessen Ausleger aber Prophet hieß. — Alle Torheit mußte erschöpft werden, um das Künftige, dessen Voraussehung uns so sehr interessiert, mit Überspringung aller Stufen, welche vermittelst des Verstandes durch Erfahrung dahin führen möchten, in unseren Besitz zu bringen. *O curas hominum!*

Es gibt sonst keine so sichere und doch in so große Weite hinaus erstreckte Wahrsagungswissenschaft als die der Astronomie, welche die Umwälzungen der Himmelskörper ins Unendliche vorherverkündigt. Aber das hat doch nicht hindern können, daß sich nicht bald eine Mystik hinzugesellt hat, welche nicht etwa, wie die Vernunft es verlangt, die Zahlen der Weltepochen von den Begebenheiten, sondern umgekehrt die Begebenheiten von gewissen heiligen[c]) Zahlen abhängig machen wollte und so die Chronologie selbst, eine so notwendige Bedingung aller Geschichte, in eine Fabel verwandelte.

---

a) So nach H, vgl. S. 94 unten. 1. und 2. Auflage: „Wahrsagerin".

b) H und 1. Auflage: „wird, daß".

c) „heiligen" fehlt im Druck.

Von der unwillkürlichen Dichtung im gesunden Zustande, d. i. vom Traume.

§ 37.

Was Schlaf, was Traum, was Somnambulism (wozu auch das laute Sprechen im Schlaf gehört) seiner Naturbeschaffenheit nach sei, zu erforschen, ist außerhalb dem Felde einer pragmatischen Anthropologie gelegen; denn man kann aus diesem Phänomen keine Regeln[a]) des Verhaltens im Zustande des Träumens ziehen; indem diese nur für den Wachenden gelten, der nicht träumen oder[b]) gedankenlos schlafen will[c]). Und das Urteil jenes griechischen Kaisers, der einen Menschen, welcher seinen Traum, er habe den Kaiser umgebracht, seinen Freunden erzählte, zum Tode verurteilte unter dem Vorwand, „es würde ihm nicht geträumt haben, wenn er nicht im Wachen damit umgegangen wäre", ist der | Erfahrung zuwider und grausam. [190]
„Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; schlafen wir aber, so hat ein jeder seine eigene." — Das Träumen scheint zum Schlafen so notwendig zu gehören, daß Schlafen und Sterben einerlei sein würde, wenn der Traum nicht als eine natürliche, obzwar unwillkürliche Agitation der inneren Lebensorgane durch die Einbildungskraft hinzukäme. So erinnere ich mich sehr wohl, wie ich als Knabe, wenn ich mich, durch Spiele ermüdet, zum Schlafe hinlegte, im Augenblick des Einschlafens durch einen Traum, als ob ich ins Wasser gefallen wäre und, dem Versinken nahe, im Kreise herumgedreht würde[d]), schnell erwachte, um aber bald wieder und ruhiger einzuschlafen, vermutlich weil die Tätigkeit der Brustmuskeln im Atemholen, welches von der Willkür gänzlich abhängt, nachläßt, und so mit der Ausbleibung des Atemholens die Bewegung des Herzens gehemmt, dadurch aber die Einbildungskraft des Traums wieder ins Spiel versetzt werden

a) H und 1. Auflage: „Regel".
b) 1. Auflage: „sondern".
c) „der ... will" fehlt in H.
d) H und 1. Auflage: „wurde".

muß. — Dahin gehört auch die wohltätige Wirkung des Traums beim sogenannten Alpdrücken (*incubus*). Denn ohne diese fürchterliche Einbildung von einem uns drückenden Gespenst und der Anstrengung aller Muskelkraft, sich in eine andere Lage zu bringen, würde der Stillstand des Bluts dem Leben geschwind ein Ende machen. Ebendarum scheint die Natur es so eingerichtet zu haben, daß bei weitem die mehrsten Träume Beschwerlichkeiten und gefahrvolle Umstände enthalten: weil dergleichen Vorstellungen die Kräfte der Seele mehr aufreizen, als wenn alles nach Wunsch und Willen geht. Man träumt oft, sich nicht auf seine Füße erheben zu können, oder sich zu verirren, in einer Predigt stecken zu bleiben, oder aus Vergessenheit statt der Perücke in großer Versammlung eine Nachtmütze auf dem Kopfe zu haben, oder daß[a]) man in der Luft nach Belieben hin und her schweben könne, oder im fröhlichen Lachen, ohne zu wissen warum, aufwache. — Wie es zugehe, daß wir oft im Traume in die längst vergangene Zeit versetzt werden, mit längst Verstorbenen sprechen, dieses selbst für einen Traum zu halten versucht werden, aber doch diese Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genötigt sehen, wird wohl immer unerklärt bleiben. Man kann aber wohl für sicher annehmen, daß kein Schlaf ohne Traum sein könne, und wer nicht geträumt zu haben wähnt, seinen Traum nur vergessen habe. |

[191] ## Von dem Bezeichnungsvermögen.
(*Facultas signatrix.*)

§ 38.

Das Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen ist das Bezeichnungsvermögen. — Die Handlung des Gemüts, diese Verknüpfung zu bewirken, ist die Bezeichnung (*signatio*), die auch das Signalieren genannt wird, von der nun der größere Grad die Auszeichnung genannt wird.

a) 1. Auflage: „als daß".

Gestalten der Dinge (Anschauungen), sofern sie nur zu Mitteln der Vorstellung durch Begriffe dienen, sind Symbole, und das Erkenntnis durch dieselbe heißt symbolisch oder figürlich (*speciosa*). — Charaktere sind noch nicht Symbole; denn sie können auch bloß mittelbare (indirekte) Zeichen sein, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen[a]); daher die[b]) symbolische Erkenntnis nicht der intuitiven, sondern der diskursiven entgegengesetzt werden muß, in welcher letzteren das Zeichen (*charakter*) den Begriff nur als Wächter (*custos*) begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduzieren. Die[b]) symbolische Erkenntnis ist also nicht der intuitiven (durch sinnliche Anschauung), sondern der intellektuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt. Symbole sind bloß Mittel des Verstandes, aber nur indirekt durch eine Analogie mit gewissen Anschauungen, auf welche der Begriff desselben angewandt werden kann, um ihm durch Darstellung eines Gegenstandes Bedeutung zu verschaffen.

Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Darstellung[c]), welche die Wilden (bisweilen auch die vermeinten Weisen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden hören lassen, ist nichts als Armut an Begriffen und daher auch an Wörtern, sie auszudrücken; z. B. wenn der amerikanische Wilde sagt: „Wir wollen die Streitaxt begraben", so heißt das so viel als: Wir wollen Friede machen; und in der Tat haben die alten Gesänge vom Homer an bis zum Ossian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten das Glänzende ihres Vortrags bloß dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken.

Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterschei-

---

a) Hinter „führen" hat die Handschrift noch: „wie die Wörter einer Sprache, die für das Ohr eines Fremden nichtsbedeutende Laute sind, aber ebendarum auch desto bestimmter auf Begriffe führen".

b) Kant: „das" bezw. Das, korr. Vorländer.

c) So nach H, im Druck: „Vorstellung".

nungen (mit Swedenborg[a]) für bloßes Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibelen Welt ausgeben, ist
[192] Schwärmerei. Aber in den Dar|stellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt), das Symbolische vom Intellektuellen (Gottesdienst von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nötige Hülle von der Sache selbst zu unterscheiden, ist Aufklärung: weil sonst ein Ideal (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein Idol vertauscht und der Endzweck verfehlt wird. — Daß alle Völker der Erde mit dieser Vertauschung angefangen haben, und daß, wenn es darum zu tun ist, was ihre Lehrer selbst bei Abfassung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man sie alsdann nicht symbolisch, sondern buchstäblich auslegen müsse, ist nicht zu streiten: weil es unredlich gehandelt sein würde, ihre Worte zu verdrehen. Wenn es aber nicht bloß um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, sondern auch und zwar wesentlich um die Wahrheit der Lehre zu tun ist, so kann und soll man diese, als bloße symbolische Vorstellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene praktischen Ideen zu begleiten, auslegen: weil sonst der intellektuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde.

§ 39.

Man kann die Zeichen in willkürliche (Kunst-), in natürliche und in Wunderzeichen einteilen.

A. Zu den ersteren gehören 1. die der Gebärdung (mimische, die zum Teil auch natürliche sind); 2. Schriftzeichen (Buchstaben, welche Zeichen für Laute sind); 3. Tonzeichen (Noten); 4. zwischen einzelnen verabredete Zeichen bloß fürs Gesicht (Ziffern); 5. Standeszeichen freier, mit erblichem Vorrang beehrter[b]) Menschen (Wap-

a) So nach H, im Druck: „Schwedenborg". Über diesen schwedischen Spiritisten (1688—1772) s. unsere Einleitung zu Kants *Träume eines Geistersehers* (Bd. 46 b der *Phil. Bibl.*), S. IIIff.

b) „mit erblichem Vorrang beehrter" fehlt in H.

pen); 6. Dienstzeichen in gesetzlicher[a]) Bekleidung (Uniform und Livree); 7. Ehrenzeichen des Dienstes (Ordensbänder); 8. Schandzeichen (Brandmark u. dgl.). — Dazu gehören in Schriften die Zeichen der Verweilung, der Frage[b]) oder des Affekts, der Verwunderung[b]) (die Interpunktion[c]).

Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte[d]) Mittel, sich selbst und andere zu verstehen. Denken ist Reden mit sich selbst (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch)[e]), folglich sich auch innerlich (durch reproduktive Einbildungskraft) Hören. Dem Taubgeborenen ist sein Sprechen ein Gefühl des Spiels seiner Lippen, Zunge und Kinnbackens, und es ist kaum möglich, sich vorzustellen, daß er bei seinem Sprechen etwas mehr tue als ein Spiel mit körperlichen[f]) Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken. — | Aber [193]
auch die, so sprechen und hören können, verstehen darum nicht immer[g]) sich selbst oder andere, und an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens oder[h]) dem fehlerhaften Gebrauch desselben (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden) liegt es, vornehmlich in Sachen der Vernunft, daß Menschen, die der Sprache nach einig sind, in Begriffen himmelweit voneinander abstehen; welches nur zufälligerweise, wenn ein jeder nach dem seinigen handelt, offenbar wird.

B. Zweitens: was die natürlichen Zeichen betrifft, so ist der Zeit nach das Verhältnis der Zeichen zu den bezeichneten Sachen entweder demonstrativ oder rememorativ oder prognostisch.

Der Pulsschlag bezeichnet dem Arzt den gegen-

a) Statt „gesetzlicher" hat H: „der".
b) „der Frage" und „der Verwunderung" Zusätze des Drucks.
c) Druck: „Interpunktionen".
d) Kant: „diesem größten"; korr. Külpe.
e) Die eingeklammerten Worte sind Zusatz des Drucks.
f) „körperlichen" fehlt in H.
g) „immer" fehlt in H.
h) H: „und".

wärtigen fieberhaften Zustand des Patienten, wie der Rauch das Feuer. Die Reagentien entdecken dem Chemiker die im Wasser befindlichen[a]) verborgenen Stoffe, sowie die Wetterfahne den Wind usw. Ob aber das Erröten das Bewußtsein der Schuld, oder vielmehr ein zartes Ehrgefühl, auch nur eine Zumutung von etwas, dessen[b]) man sich zu schämen hätte, erdulden zu müssen, verrate, ist in vorkommenden Fällen ungewiß.

Grabhügel und Mausoleen sind Zeichen des Andenkens an Verstorbene; ebenso oder auch zum immerwährenden Andenken der vormaligen großen Macht eines Königs Pyramiden. — Die Muschelschichten in weit von der See gelegenen Landgegenden, oder die Löcher der Pholaden[c]) in den hohen Alpen, oder vulkanische Überbleibsel, wo jetzt kein Feuer aus der Erde hervorbricht, bezeichnen uns den alten Zustand der Welt und begründen eine Archäologie der Natur: freilich nicht so anschaulich, als die vernarbten Wunden des Kriegers. — Die Ruinen von Palmyra, Baalbek und Persepolis sind sprechende Denkzeichen des Kunstzustandes alter Staaten[d]) und traurige Merkmale vom Wechsel aller Dinge.

Die prognostischen Zeichen interessieren unter allen am meisten: weil in der Reihe der Veränderungen die Gegenwart nur ein Augenblick ist, und der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens das Gegenwärtige nur um der künftigen Folgen willen (*ob futura consequentia*) beherzigt und auf diese vorzüglich[e]) aufmerksam macht. — In Ansehung künftiger Weltbegebenheiten findet sich die sicherste Prognose[f]) in der Astronomie[g]); sie ist aber kindisch und phantastisch, wenn die Sterngestalten, Ver-

---

a) Hinter „befindlichen" ist in H durchstrichen: „[salzartige]".

b) H und 1. Auflage: „das"

c) = Bohrmuscheln, die sich in Schlamm, Holz, aber auch harte Felsen tief einzubohren verstehen.

d) „Staaten" Zusatz der 2. Auflage.

e) „vorzüglich" fehlt in H.

f) H und 1. Auflage: „Die Zeichendeuterei in Ansehung der künftigen Weltbegebenheiten ist die sicherste".

g) Über diese vgl. oben S. 96.

bindungen und veränderte Planetenstellungen als allegorische Schriftzeichen am Himmel von bevorstehenden Schicksalen des Menschen[a]) (in der *Astrologia iudiciaria*) vorgestellt werden.

Die natürlichen prognostischen Zeichen einer bevor- [194]
stehenden Krankheit oder Genesung oder (wie die *facies Hippocratica*) des nahen Todes sind Erscheinungen, die, auf lange und öftere Erfahrung gegründet, auch nach[b]) der Einsicht des Zusammenhanges derselben als Ursachen und Wirkungen dem Arzt zur Leitung in seiner Kur dienen; dergleichen die kritischen Tage sind. Aber[c]) die von den Römern in staatskluger Absicht veranstalteten Augurien und Haruspizinen[d]) waren ein durch den Staat geheiligter Aberglaube, um in gefährlichen Zeitläuften das Volk zu lenken.

C. Was die Wunderzeichen (Begebenheiten, in welchen die Natur der Dinge sich umkehre) betrifft, so sind außer denen, aus welchen man sich jetzt nichts macht (den Mißgeburten unter Menschen und Vieh), die Zeichen und Wunder am Himmel, die Kometen, in hoher Luft schießende Lichtbälle[e]), Nordlichter, ja selbst Sonnen- und Mondfinsternisse, wenn vornehmlich sich mehrere solcher Zeichen zusammenfinden und wohl gar von Krieg, Pest u. dgl. begleitet werden, Dinge, die dem erschrockenen großen Haufen den nicht weit mehr entfernten Jüngsten Tag und das Ende der Welt vorher zu verkündigen dünken.

Anhang.

Ein wunderliches Spiel der Einbildungskraft mit dem Menschen in Verwechslung der Zeichen mit Sachen, in jene eine innere Realität zu setzen, als ob diese sich nach jenen richten müßten, verlohnt sich hier noch zu bemerken[f]).

a) „des Menschen" Zusatz der 2. Auflage.
b) H: „vor".
c) Hinter „Aber" steht in der 1. Auflage noch: „die Nativitätsstellung (der Horospokus) oder".
d) Vgl. oben S. 95.
e) So H; der Druck: „Luftbälle".
f) H und 1. Auflage: „bemerkt zu werden".

— Da der Mondlauf nach den 4 Aspekten (dem Neulicht, ersten Vierteil, Voll-Licht und letzten Vierteil) in ganzen Zahlen nicht genauer als in 28 Tage[a]) (und der Tierkreis daher von den Arabern in die 28 Häuser des Mondes) eingeteilt werden, von denen ein Vierteil 7 Tage ausmacht, so hat die Zahl sieben dadurch eine mystische Wichtigkeit bekommen, so daß auch die Weltschöpfung sich nach derselben hat richten müssen; vornehmlich da es (nach dem Ptolemäischen System) sieben Planeten, wie[b]) sieben Töne auf der Tonleiter, sieben einfache Farben im Regenbogen und sieben Metalle geben sollte. — Hieraus[c]) sind denn auch die Stufenjahre (7×7 und, weil 9 bei den Indiern auch eine mystische Zahl ist, 7×9, imgleichen 9×9) entstanden, bei deren Schluß das menschliche Leben in großer Gefahr sein soll[c]), und die 70 Jahrwochen (490 Jahr) machen auch wirklich in der jüdisch-christlichen Chronologie nicht allein die Abschnitte der wichtigsten Verände-
[195] rungen (zwischen dem Ruf Gottes | an Abraham und der Geburt Christi) aus, sondern bestimmen auch ganz genau die Grenzen desselben gleichsam *a priori*, als ob sich nicht die Chronologie nach der Geschichte, sondern umgekehrt die Geschichte nach der Chronologie[d]) richten müßte.

Aber auch in anderen Fällen wird es Gewohnheit, die Sachen von Zahlen abhängig zu machen. Ein Arzt, dem der Patient durch seinen Diener ein Gratial schickt, wenn er bei Aufwicklung des Papiers darin eilf Dukaten findet, wird in den Argwohn geraten, daß dieser wohl einen möchte unterschlagen haben; denn warum nicht ein Dutzend voll? Wer auf einer Auktion Porzellangeschirr von gleicher Fabrikation kauft, wird weniger bieten, wenn es nicht ein

a) Kant: „Tagen", korr. Hartenstein.

b) „wie" Zusatz der 2. Auflage.

c) Über das folgende vgl. die Schrift von Testa, Bemerkungen über die periodischen Veränderungen und Erscheinungen im kranken und gesunden Zustand des menschlichen Körpers, Leipzig 1790, Kap. VI [Külpe]. Vgl. auch Kant, Brief an Penzel vom 12. August 1777 (Akad.-Ausgabe XII, 362f.) und *Streit der Fakultäten* (*Phil. Bibl.* Bd. 46d) S. 108f. Anm.

d) Vgl. oben S. 96.

volles Dutzend ist, und wären es dreizehn Teller, so wird er auf den dreizehnten nur sofern einen Wert setzen, als er dadurch gesichert wird, wenn auch einer zerbrochen würde, doch jene Zahl voll zu haben. Da man aber seine Gäste nicht zu Dutzenden einladet, was kann es interessieren, dieser geraden Zahl einen Vorzug zu geben? Ein Mann vermachte im Testament seinem Vetter eilf silberne Löffel und setzte hinzu: „Warum ich ihm nicht den zwölften vermache, wird er selbst am besten wissen" (der junge lüderliche Mensch hatte an jenes seinem Tisch einen Löffel heimlich in die Tasche gesteckt, welches jener wohl bemerkte, aber ihn damals nicht beschämen wollte). Bei Eröffnung des Testaments konnte man leicht erraten, was die Meinung des Erblassers war, aber nur aus dem angenommenen Vorurteil, daß nur das Dutzend eine volle Zahl sei. — Auch die zwölf Zeichen des Tierkreises (welcher Zahl analogisch die 12 Richter in England angenommen zu sein scheinen) haben eine solche mystische Bedeutung erhalten. In Italien, Deutschland, vielleicht auch anderswo[a]) wird eine Tischgesellschaft von gerade 13 Gästen für ominös gehalten, weil man wähnt, daß alsdann einer von ihnen, wer es auch sei, das Jahr sterben werde: so wie an einer Tafel von 12 Richtern der 13te, der sich darunter befindet, kein anderer als der Delinquent sein könne, der gerichtet werden soll. (Ich habe mich selbst einmal an einer solchen Tafel befunden, wo die Frau des Hauses beim Niedersetzen diesen vermeinten Übelstand bemerkte und insgeheim ihrem[b]) darunter[c]) befindlichen Sohn aufzustehen und in einem anderen Zimmer zu essen befahl: damit die Fröhlichkeit nicht gestört würde.) — Aber auch die bloße Größe der Zahlen, wenn man der Sachen, die sie bezeichnen, genug hat, erregen bloß dadurch, daß sie im Zählen nicht einen der Dekadik gemäßen (folglich an sich willkürlichen) Abschnitt füllen, Verwunderung. So soll der Kaiser | von China eine Flotte von [196]
9999 Schiffen haben, und man frägt sich bei dieser Zahl

a) „Deutschland ... anderswo" Zusatz der 2. Auflage.
b) Kant: „ihren", korr. Külpe.
c) So nach H; im Druck: „darin".

insgeheim: warum nicht noch eins mehr? obgleich die Antwort sein könnte: weil diese Zahl Schiffe zu seinem Gebrauch hinreichend ist; im Grunde aber ist die Absicht der Frage[a]) nicht auf den Gebrauch, sondern bloß auf eine Art von Zahlenmystik gestellt. — Ärger noch[b]), obzwar nicht ungewöhnlich, ist: daß jemand, der durch Kargen und Betrügen es auf einen Reichtum von 90000 Taler bar gebracht hat, nun keine Ruhe hat, als bis er 100000 voll besitze, ohne sie zu brauchen, und darüber sich vielleicht den Galgen, wo nicht erwirbt, wenigstens doch verdient.

Zu welchen Kindereien sinkt nicht der Mensch selbst in seinem reifen Alter hinab, wenn er sich am Leitseil der Sinnlichkeit führen läßt! Wir wollen jetzt sehen, um wieviel oder wenig er es besser mache, wenn er unter der Beleuchtung des Verstandes seinen Weg verfolgt.

Vom Erkenntnisvermögen, sofern es auf Verstand gegründet wird.

Einteilung.

§ 40.

Verstand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe sich etwas vorzustellen), wird auch das obere Erkenntnisvermögen (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, als dem[c]) unteren) genannt, darum weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die Regel, enthält, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntnis des Objekts hervorzubringen. — Vornehmer ist also zwar freilich der Verstand als die Sinnlichkeit[d]),

a) „der Frage" Zusatz der 2. Auflage.
b) Das „noch" der Handschrift fehlt im Druck.
c) Külpe: „des".
d) Hier hat H noch weiter: „aber die letztere ist notwendiger, und unentbehrlicher ist doch die Sinnlichkeit".

mit der sich die verstandlosen Tiere nach[a]) eingepflanzten Instinkten schon notdürftig behelfen können, so wie ein Volk ohne Oberhaupt; statt dessen ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es ist also zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der eine ein[b]) Oberer und der andere als Unterer betitelt wird.

Es wird aber das Wort Verstand auch in besonderer Bedeutung genommen: da er nämlich als ein Glied der Einteilung mit zwei anderen dem Verstande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird, und da | besteht das obere [197]
Erkenntnisvermögen (materialiter, d. i. nicht für sich allein, sondern in Beziehung aufs Erkenntnis der Gegenstände betrachtet) aus Verstand, Urteilskraft und Vernunft. — Laßt uns jetzt Beobachtungen über den Menschen anstellen, wie einer von dem anderen in diesen Gemütsgaben oder deren gewohnten Gebrauch oder Mißbrauch unterschieden ist, erstlich in einer gesunden Seele, dann aber auch in der Gemütskrankheit.

Anthropologische Vergleichung der drei oberen Erkenntnisvermögen miteinander.

§ 41.

Ein richtiger Verstand ist der: welcher nicht sowohl durch Vielheit der Begriffe schimmernd ist, als vielmehr durch Angemessenheit derselben zur Erkenntnis des Gegenstandes, also zur Auffassung der Wahrheit das Vermögen und die Fertigkeit enthält. Mancher Mensch hat viel Begriffe im Kopf, die insgesamt auf Ähnlichkeit mit dem, was man von ihm vernehmen will, hinauslaufen, aber mit dem Objekt und der Bestimmung desselben[c]) doch nicht zutreffen. Er kann Begriffe von großem Umfange haben, ja auch von behenden Begriffen sein. Der richtige Verstand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntnis zulangt, heißt der gesunde (fürs Haus hin-

a) H: „mit".
b) Külpe: „als".
c) „und ... desselben" fehlt in H.

reichende) Verstand. Er sagt mit dem Wachtmeister bei Juvenal[a]): *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo — esse, quod Arcesilas aerumnosique Solones*[b]). Es versteht sich von selber, daß die Naturgabe eines bloß geraden und[c]) richtigen Verstandes sich selbst in Ansehung des Umfanges des ihm zugemuteten Wissens einschränken und der damit Begabte bescheiden verfahren wird.

§ 42.

Wenn unter dem Worte Verstand das Vermögen der Erkenntnis der Regeln (und so durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, so daß er das ganze obere Erkenntnisvermögen in sich faßt, so sind darunter nicht diejenigen Regeln zu verstehen, nach welchen die Natur den Menschen in seinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinstinkt getriebenen Tieren geschieht, sondern nur solche, die er selbst macht. Was er bloß lernt und so dem Gedächtnis anvertraut, das verrichtet er nur mechanisch (nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft) und ohne Verstand. Ein Bedienter, der bloß ein Kompliment nach einer bestimmten Formel abzustatten hat, braucht keinen Verstand, d. i. er hat nicht nötig selbst zu denken, aber
[198] wohl, wenn er in Abwesenheit seines Herrn | dessen häusliche Angelegenheit zu besorgen hat; wobei mancherlei nicht buchstäblich vorzuschreibende Verhaltungsregeln nötig werden dürften.

Ein richtiger Verstand, geübte Urteilskraft und gründliche Vernunft machen den ganzen Umfang des intellektuellen Erkenntnisvermögens aus; vornehmlich sofern dieses auch als Tüchtigkeit zu Beförderung des Praktischen, d. i. zu Zwecken, beurteilt wird.

Ein richtiger Verstand ist der gesunde Verstand, so-

a) Die Stelle findet sich nicht bei Juvenal, sondern bei Persius III, 78f. [Külpe].

b) D. h.: Daß ich Verstand habe, genügt mir; ich trachte nicht danach, dasselbe zu sein, wie Arcesilas (Stifter der sogenannten „mittleren" Akademie) und der geplagte Solon.

c) „bloß geraden und" Zusatz des Drucks.

fern er Angemessenheit der Begriffe zum Zwecke ihres Gebrauchs enthält. So wie nun Zulänglichkeit (*sufficientia*) und Abgemessenheit (*praecisio*), vereinigt, die Angemessenheit, d. i. die Beschaffenheit des Begriffs ausmacht, nicht mehr, auch nicht weniger, als der Gegenstand erfordert, zu enthalten (*conceptus rem adaequans*): so ist ein richtiger Verstand unter den intellektuellen Vermögen das erste und vornehmste: weil er mit den wenigsten Mitteln seinem Zweck ein Gnüge tut.

Arglist, der Kopf zur Intrige, wird oft für großen, obwohl mißbrauchten Verstand gehalten; aber er ist gerade nur die Denkungsart sehr eingeschränkter Menschen und von der Klugheit, deren Schein sie an sich hat, sehr unterschieden. Man kann nur einmal den Treuherzigen hintergehen, was dann der eigenen Absicht des Listigen in der Folge sehr nachteilig wird.

Der unter gemessenen Befehlen stehende Haus- oder Staatsdiener braucht nur Verstand zu haben; der Offizier, dem für das ihm aufgetragene Geschäfte nur die allgemeine Regel vorgeschrieben und nun überlassen wird, was in vorkommendem Falle zu tun sei, selbst zu bestimmen, bedarf Urteilskraft; der General, der die möglichen Fälle beurteilen und für sie sich die Regel selbst ausdenken soll, muß Vernunft besitzen. — Die zu diesen verschiedenen Vorkehrungen erforderlichen Talente sind sehr verschieden. „Mancher glänzt auf der zweiten Stufe, welcher auf der obersten unsichtbar wird" (*Tel brille au second rang, qui s'eclipse au premier*)[a].

Klügeln ist nicht Verstand haben, und, wie Christina von Schweden, Maximen zur Schau aufstellen[b], gegen welche doch ihre Tat im Widerspruche ist, heißt nicht vernünftig sein. — Es ist hiemit wie mit der Antwort des Grafen Rochester, die er dem englischen Könige Karl II.

a) Der französische Text, der in der Handschrift fehlt, findet sich in Voltaires Henriade, Vers 31 [Külpe].

b) Vgl. *Archenholz, Historische Merkwürdigkeiten die Königin Christina von Schweden betreffend* (4 Bde. 1751—60, übers. von Reifstein) II, 73ff. [Külpe]. Vgl. auch *Starke, I. Kants Menschenkunde* S. 294 unten.

gab, bewandt, als dieser ihn in einer tief nachdenkenden Stellung antraf und fragte: „Was sinnet Ihr denn[a]) so tief nach?“ — Antw.: „Ich mache Ew. Maj. die Grabschrift.“ —
[199] Fr.: „Wie lautet sie?“ — Antw.: „Hier ruht | König Karl II., welcher in seinem Leben viel Kluges gesagt und nie was Kluges getan hat.“[b])

In Gesellschaft stumm sein und nur dann und wann ein ganz gemeines Urteil fallen lassen, sieht aus wie verständig sein, so wie ein gewisser Grad Grobheit für (alte deutsche) Ehrlichkeit ausgegeben wird.

* * *

Der natürliche Verstand kann nun noch durch Belehrung mit vielen Begriffen bereichert und mit Regeln ausgestattet werden; aber das zweite intellektuelle Vermögen, nämlich das der Unterscheidung, ob etwas ein Fall der Regel sei oder nicht, die Urteilskraft (*iudicium*), kann nicht belehrt, sondern nur geübt werden; daher ihr Wachstum Reife und derjenige Verstand heißt, der nicht vor Jahren kommt. Es ist auch leicht einzusehen, daß dies nicht anders sein könne; denn Belehrung geschieht durch Mitteilung der Regeln. Sollte es also Lehren für die Urteilskraft geben, so müßte es allgemeine Regeln geben, nach welchen man unterscheiden könnte[c]), ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; welches eine Rückfrage ins Unendliche abgibt. Dies ist also der Verstand, von dem man sagt, daß er nicht vor den Jahren kommt; der auf eigener langen Erfahrung gegründet ist und dessen Urteil selbst eine[d]) französische Republik bei dem Hause der sogenannten Ältesten sucht.

Dieses Vermögen, welches nur auf das geht, was tunlich ist, was sich schickt, und was sich geziemt (für technische[e]), ästhetische und praktische Urteilskraft), ist nicht

a) H und 1. Auflage: „nun“.
b) *The works of the Earl of Rochester* (London o. J.) S. 156 [Külpe].
c) H und 1. Auflage: „könne“.
d) H: „selbst eine“, Druck: „eine“.
e) H und 1. Auflage: „theoretische“.

so schimmernd als dasjenige, welches erweiternd ist; denn es geht bloß dem gesunden Verstande zur Seite und macht den Verband[a]) zwischen diesem und der Vernunft.

§ 43.

Wenn nun Verstand das Vermögen der Regeln, die Urteilskraft das Vermögen, das Besondere, sofern es ein Fall dieser Regel ist, aufzufinden ist, so ist die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Prinzipien und[b]) als notwendig vorzustellen. — Man kann sie also auch durch das Vermögen, nach Grundsätzen[c]) zu urteilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln, erklären. Zu jedem moralischen Urteile (mithin auch der Religion) bedarf der Mensch Vernunft und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fußen. — Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann. Sie sind | weder Anschauungen [200]
(wie die von Raum und Zeit), noch Gefühle (wie die Glückseligkeitslehre sie sucht), welche beide zur Sinnlichkeit gehören; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann.

Vernünftelei (ohne gesunde Vernunft) ist ein den Endzweck vorbeigehender Gebrauch der Vernunft, teils aus Unvermögen, teils aus Verfehlung des Gesichtspunkts. Mit Vernunft rasen heißt: der Form seiner Gedanken[d]) nach zwar nach Prinzipien verfahren, der Materie aber oder[e]) dem Zwecke nach die diesem gerade entgegengesetzten Mittel anwenden.

Subalterne müssen nicht vernünfteln (räsonnieren), weil ihnen das Prinzip, wonach gehandelt werden soll, oft verhehlt werden muß, wenigstens unbekannt bleiben darf;

a) H: „das Band".
b) „nach Prinzipien und" Zusatz des Drucks.
c) H: „Prinzipien".
d) H und 1. Auflage: „Gedankenrichtung".
e) „oder" Zusatz der 2. Auflage.

der Befehlshaber (General) aber muß Vernunft haben, weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Instruktion gegeben werden kann[a]). Daß aber der sogenannte Laie (*Laicus*) in Sachen der Religion, da diese als Moral gewürdigt werden muß, sich seiner eigenen Vernunft nicht bedienen, sondern dem bestallten Geistlichen (*Clericus*), mithin fremder Vernunft folgen solle, ist ungerecht zu verlangen: da im Moralischen ein jeder sein Tun und Lassen selbst verantworten muß, und der Geistliche die Rechenschaft darüber nicht auf seine eigene Gefahr übernehmen wird, oder es auch nur kann.

In diesen Fällen aber sind die Menschen geneigt, mehr Sicherheit für ihre Person darin zu setzen, daß sie sich alles eigenen Vernunftgebrauchs begeben und sich passiv und gehorsam unter eingeführte Satzungen heiliger Männer fügen. Dies tun sie aber nicht sowohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einsichten (denn das Wesentliche aller Religion ist doch[b]) Moral, die jedem Menschen bald von selbst einleuchtet), sondern aus Arglist, teils um, wenn etwa hiebei gefehlt sein möchte, die Schuld auf andere schieben zu können, teils und vornehmlich, um jenem Wesentlichen (der Herzensänderung), welches viel schwerer ist als Kultus, mit guter Art auszuweichen.

Weisheit, als die Idee vom gesetzmäßig-vollkommenen praktischen Gebrauch der Vernunft, ist wohl zu viel von Menschen gefordert; aber auch selbst dem mindesten Grade nach kann sie ein anderer ihm nicht eingießen, sondern er muß sie aus sich selbst herausbringen. Die Vorschrift, dazu zu gelangen, enthält drei dahin führende Maximen: 1. Selbstdenken, 2. sich (in der Mitteilung mit Menschen) an die Stelle des anderen zu denken, 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.

[201] Das Zeitalter der Gelangung des Menschen zum vollständigen Gebrauch seiner Vernunft kann in Ansehung seiner Geschicklichkeit (Kunstvermögens zu beliebiger Absicht) etwa ins zwanzigste, das in Ansehung der Klug-

a) Vgl. S. 109.
b) „doch" fehlt in H.

heit (andere Menschen zu seinen Absichten zu brauchen) ins vierzigste, endlich das der Weisheit etwa im sechzigsten anberaumt werden; in welcher letzteren Epoche aber sie mehr negativ ist, alle Torheiten der beiden ersteren einzusehen; wo man sagen kann: „Es ist schade, alsdann sterben zu müssen, wenn man nun allererst gelernt hat, wie man recht gut hätte leben sollen[a]," und wo selbst dieses Urteil noch selten ist; indem die Anhänglichkeit am Leben desto stärker wird, je weniger es sowohl im Tun als Genießen Wert hat.

§ 44.

So wie das Vermögen zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere auszufinden Urteilskraft, so ist dasjenige zum Besonderen das Allgemeine auszudenken der Witz (*ingenium*). Das erstere geht auf Bemerkung der Unterschiede unter dem Mannigfaltigen, zum Teil[b] Identischen; das zweite auf die Identität des Mannigfaltigen, zum Teil[c] Verschiedenen. — Das vorzüglichste Talent in beiden ist, auch die kleinsten Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zu bemerken. Das Vermögen dazu ist Scharfsinnigkeit (*acumen*), und Bemerkungen dieser Art heißen Subtilitäten: welche, wenn sie doch die Erkenntnis nicht weiter bringen, leere Spitzfindigkeiten oder eitle Vernünfteleien (*vanae argutationes*) heißen[d] und, obgleich eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verstandes überhaupt sich zuschulden kommen lassen. — Also ist die Scharfsinnigkeit nicht bloß an die Urteilskraft gebunden, sondern kommt auch dem Witze zu; nur daß sie im ersteren Fall mehr der Genauigkeit halber (*cognitio exacta*), im zweiten des Reichtums des guten Kopfs wegen als verdienstlich betrachtet wird: weshalb auch der Witz blühend genannt wird; und wie die Natur in ihren Blumen

a) H: „können".
b) „zum Teil" Zusatz des Drucks.
c) „zum Teil" Zusatz der 2. Auflage.
d) „heißen" Zusatz der 2. Auflage.

mehr ein Spiel, dagegen in den Früchten ein Geschäft zu treiben scheint, so wird das Talent, was in diesem angetroffen wird, für geringer im Rang (nach den Zwecken der Vernunft) als das beurteilt, was der ersteren zukommt. — Der gemeine und gesunde Verstand macht weder Anspruch auf Witz noch auf Scharfsinnigkeit: welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, dahingegen jener sich auf das wahre Bedürfnis einschränkt[a]). |

[202] **Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens.**

A. Allgemeine Einteilung[b]).

§ 45.

Die Fehler des Erkenntnisvermögens sind entweder Gemütsschwächen oder Gemütskrankheiten. Die Krankheiten der Seele in Ansehung des Erkenntnisvermögens lassen sich unter zwei Hauptgattungen bringen. Die eine ist die Grillenkrankheit (Hypochondrie) und die andere das gestörte Gemüt (Manie)[c]). Bei der ersteren ist sich der Kranke wohl bewußt, daß es mit dem Laufe seiner Gedanken nicht richtig zugehe: indem den Gang derselben zu richten, ihn aufzuhalten oder anzutreiben[d]), seine Vernunft nicht hinreichende Gewalt über sich selbst hat. Unzeitige Freude und unzeitige Bekümmernisse, mithin Launen wechseln wie das Wetter, das man nehmen muß, wie es sich findet, in ihm ab. — Das zweite ist ein willkürlicher[e]) Lauf seiner Gedanken, der seine eigene (subjektive) Regel hat, welche aber den (objektiven) mit[f]) Erfahrungsgesetzen zusammenstimmenden[f]) zuwiderläuft.

a) „welche ... einschränkt" Zusatz des Drucks.
b) Diese Überschrift ist Zusatz der 2. Auflage.
c) In der 1. Auflage lautet der Anfang des § (dort 35): „Die oberste Einteilung ist in die, welche Grillenkrankheit (Hypochondrie) und die, welche gestörtes Gemüt *(delirium)* genannt wird."
d) „ihn ... anzutreiben" fehlt in H.
e) H: „unwillkürlicher".
f) „mit" und „zusammenstimmenden" fehlt in H.

In Ansehung der Sinnenvorstellung ist die Gemütsstörung entweder Unsinnigkeit[a]) oder Wahnsinn. Als Verkehrtheit der Urteilskraft und der Vernunft heißt sie[b]) Wahnwitz oder Aberwitz. Wer bei seinen Einbildungen die Vergleichung mit den Gesetzen der Erfahrung habituell unterläßt (wachend träumt), ist Phantast (Grillenfänger); ist er es mit Affekt, so heißt er Enthusiast. Unerwartete Anwandlungen des Phantasten heißen Überfälle der Phantasterei (*raptus*).

Der Einfältige, Unkluge, Dumme, Geck, Tor und Narr unterscheiden sich vom Gestörten nicht bloß in Graden, sondern in der verschiedenen Qualität ihrer Gemütsverstimmung, und jene gehören ihrer Gebrechen wegen noch nicht ins Narrenhospital, d. i. einen Ort, wo Menschen[c]) unerachtet der Reife und Stärke ihres Alters doch in Ansehung der geringsten Lebensangelegenheiten durch fremde Vernunft in Ordnung gehalten werden müssen. — Wahnsinn mit Affekt ist Tollheit, welche oft original, dabei aber unwillkürlich anwandelnd sein kann und alsdann, wie die dichterische Begeisterung[d]) (*furor poeticus*), an das Genie grenzt; ein solcher Anfall aber der leichteren, aber ungeregelten Zuströmung von | Ideen, wenn er die Ver- [203]
nunft trifft, heißt Schwärmerei. Das Hinbrüten über einer und derselben Idee, die doch keinen möglichen Zweck hat, z. B. über den Verlust eines Gatten, der doch ins Leben nicht zurückzurufen ist, um[e]) in dem Schmerz selbst Beruhigung zu suchen, ist stumme Verrücktheit. — Der Aberglaube ist mehr mit dem Wahnsinn, die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Der letztere Kopfkranke[f]) wird oft auch (mit gemildertem Ausdrucke) exaltiert[g]), auch wohl exzentrischer Kopf genannt.

Das Irrereden in Fiebern, oder der mit Epilepsie ver-

---

a) H und 1. Auflage: „Blödsinnigkeit".
b) „heißt sie" Zusatz der 2. Auflage.
c) H und 1. Auflage: „sie".
d) H und 1. Auflage: „der Dichteranfall".
e) „der doch ... um" Zusatz des Drucks.
f) „Kopfkranke" desgl.
g) H: „Exaltation".

wandte Anfall von Raserei, welcher bisweilen durch starke Einbildungskraft beim bloßen starren Anblick eines Rasenden sympathetisch erregt wird (weshalb es auch Leuten von sehr beweglichen Nerven nicht zu raten ist, ihre Kuriosität bis zu den Klausen dieser Unglücklichen zu erstrecken[a]), ist als vorübergehend noch nicht für Verrückung zu halten. — Was man aber einen Wurm nennt (nicht Gemütskrankheit; denn darunter versteht man gewöhnlich schwermütige Verschrobenheit des inneren Sinnes), ist mehrenteils ein an Wahnsinn grenzender Hochmut des Menschen, dessen[b]) Ansinnen, daß andere sich selbst in Vergleichung mit ihm verachten sollen, seiner eigenen Absicht (wie die eines Verrückten) gerade zuwider ist; indem er diese eben dadurch reizt, seinem Eigendünkel auf alle mögliche Art Abbruch zu tun, ihn zu zwacken und seiner beleidigenden Torheit wegen dem Gelächter bloßzustellen. — Gelinder ist der Ausdruck von einer Grille (*marotte*), die jemand bei sich nährt: ein populär sein sollender Grundsatz, der doch nirgends bei Klugen[c]) Beifall findet, z. B. von seiner Gabe der Ahndungen, gewissen dem Genius des Sokrates ähnlichen Eingebungen, gewissen in der Erfahrung begründet sein sollenden[d]), obgleich unerklärlichen Einflüssen, als der Sympathie, Antipathie, Idiosynkrasie (*qualitates occultae*), die ihm gleichsam wie eine Hausgrille[e]) im Kopfe tschirpt, und die doch kein anderer hören kann. — Die gelindeste unter allen Abschweifungen über die Grenzlinie des gesunden Verstandes ist das Steckenpferd: eine Liebhaberei, sich an Gegenständen der Einbildungskraft, mit denen der Verstand zur Unterhaltung bloß spielt, als mit einem Geschäft geflissentlich zu befassen, gleichsam ein beschäftigter Müßiggang. Für alte, sich in Ruhe setzende und bemittelte Leute ist diese gleichsam in die sorglose Kindheit sich wieder zurückziehende Gemütslage nicht allein

a) Vgl. S. 83.
b) H und 1. Auflage: „der, weil das".
c) „bei Klugen" fehlt in H.
d) H: „begründeten".
e) „wie eine Hausgrille" Zusatz des Drucks.

als eine die Lebenskraft immer rege erhaltende Agitation der Gesundheit zuträglich, sondern auch liebenswürdig, dabei aber auch[a]) belachenswert; so | doch, daß der Be- [204]
lachte gutmütig mitlachen kann. — Aber auch bei Jüngeren und Beschäftigten dient diese Reiterei zur Erholung, und Klüglinge, die so kleine unschuldige Torheiten mit pedantischem Ernste rügen, verdienen Sternes Zurechtweisung[b]): „Laß doch einen jeden auf seinem Steckenpferde die Straßen der Stadt auf und nieder reiten: wenn er dich nur nicht nötigt, hinten aufzusitzen."[c])

B. Von den Gemütsschwächen im Erkenntnisvermögen.

§ 46.

Dem es an Witz mangelt, ist der stumpfe Kopf (*obtusum caput*). Er kann übrigens, wo es auf Verstand und Vernunft ankommt, ein sehr guter Kopf sein; nur muß man ihm nicht zumuten, den Poeten zu spielen: wie dem Clavius[d]), den sein Schulmeister schon beim Grobschmied in die Lehre geben wollte, weil er keine Verse machen konnte, der aber, als er ein mathematisches Buch in die Hände bekam, ein großer Mathematiker ward. — Ein Kopf von langsamer Begreifung ist darum noch nicht ein schwacher Kopf; so wie der von behenden Begriffen nicht immer auch ein gründlicher, sondern oft sehr seicht ist.

Der Mangel der Urteilskraft ohne Witz ist Dummheit (*stupiditas*). Derselbe Mangel aber mit Witz ist Albern-

---

a) H: „doch".

b) Statt „Klüglinge ... Zurechtweisung" haben H und 1. Auflage: „die kleine Torheit verdient wohl Sternes Zurechtweisung der Klüglinge".

c) Die Stelle findet sich am Schluß des 7. Kapitels von Sternes *Tristram Shandy*, Buch I.

d) Der Jesuit Christoph Schlüssel, latinisiert Clavius, geboren 1537 zu Bamberg, gestorben 1612 in Rom, bedeutender Mathematiker, bekannt durch seinen Anteil an der Kalenderreform Papst Gregors XIII. (1582). Er wird auch in Kants *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) erwähnt.

heit. — Wer Urteilskraft in Geschäften zeigt, ist gescheit. Hat er dabei zugleich Witz, so heißt er klug. — Der, welcher eine dieser Eigenschaften bloß affektiert, der Witzling sowohl als der Klügling, ist ein ekelhaftes Subjekt. — Durch Schaden wird man gewitzigt; wer es aber in dieser Schule so weit gebracht hat, daß er andere durch ihren Schaden klug machen kann, ist abgewitzt. — Unwissenheit ist nicht Dummheit: wie eine gewisse Dame auf die Frage eines Akademikers: „Fressen die Pferde auch des Nachts?" erwiderte: „Wie kann doch ein so gelehrter Mann so dumm sein?" Sonst ist es Beweis von gutem Verstande, wenn der Mensch auch nur weiß, wie er gut fragen soll (um entweder von der Natur oder einem anderen Menschen belehrt zu werden).

Einfältig ist der, welcher nicht viel durch seinen Verstand auffassen kann; aber er ist darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffaßt. Ehrlich, aber dumm (wie einige ungebührlich den pommerschen Bedienten beschreiben), ist ein falscher und höchst tadelhafter Spruch. Er ist falsch: denn Ehrlichkeit (Pflichtbeobachtung aus
[205] Grundsätzen) ist praktische | Vernunft. Er ist höchst tadelhaft: weil er voraussetzt, daß ein jeder, wenn er sich nur dazu geschickt fühlte, betrügen würde, und, daß er nicht betrügt, bloß von seinem Unvermögen herrühre. — Daher die Sprichwörter: „Er hat das Schießpulver nicht erfunden, er wird das Land nicht verraten, er ist kein Hexenmeister" menschenfeindliche Grundsätze verraten: daß man nämlich bei Voraussetzung eines guten Willens der Menschen, die wir kennen, doch nicht sicher sein könne, sondern nur beim Unvermögen derselben. — So, sagt Hume, vertraut der Großsultan seinen Harem nicht der Tugend derjenigen, welche ihn bewachen sollen, sondern ihrem Unvermögen (als schwarzen Verschnittenen) an. — In Ansehung des Umfangs seiner Begriffe sehr beschränkt (borniert) zu sein, macht die Dummheit noch nicht aus, sondern es kommt auf die Beschaffenheit derselben (die Grundsätze) an. — Daß sich Leute von Schatzgräbern, Goldmachern und Lotteriehändlern hinhalten lassen, ist nicht ihrer Dummheit, sondern ihrem bösen Willen zuzu-

schreiben: ohne proportionierte eigene Bemühung auf Kosten anderer reich zu werden. Die Verschlagenheit, Verschmitztheit, Schlauigkeit (*versutia, astutia*) ist die Geschicklichkeit, andere zu betrügen. Die Frage ist nun: ob der Betrüger klüger sein müsse als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme sei. Der Treuherzige, welcher leicht vertraut (glaubt, Kredit gibt), wird auch wohl bisweilen[a]), weil er ein leichter Fang für Schelme ist, obzwar sehr ungebührlich, Narr genannt, in dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, so freuen sich die Kaufleute. Es ist wahr und klug, daß ich dem, der mich einmal betrogen hat, niemals mehr traue; denn er ist in seinen Grundsätzen verdorben. Aber darum, weil mich einer betrogen hat, keinem anderen Menschen zu trauen, ist Misanthropie. Der Betrüger ist eigentlich der Narr. — Aber wie, wenn er auf einmal durch einen großen Betrug sich in den Stand zu setzen gewußt hat, keines anderen und seines Zutrauens mehr zu bedürfen? In dem Fall ändert sich wohl der Charakter, unter dem er erscheint, aber nur dahin: daß, anstatt der betrogene Betrüger ausgelacht, der glückliche angespien wird; wobei doch auch kein dauernder Vorteil ist*) |

*) Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die größte Menge betrifft, in den nicht b) ungegründeten Ruf des Betruges gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber ebenso befremdlich ist es doch auch, eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bei weitem größter Teil, durch einen alten, von | dem Staat, darin sie leben, anerkannten c) [206] Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre sucht, sondern dieser ihren Verlust durch die Vorteile der Überlistung des Volks, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer untereinander ersetzen wollen. Nun kann dieses bei einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten, als nichtproduzierenden Gliedern der Gesellschaft (z. B. der Juden in Polen), auch nicht anders sein; mithin kann ihre durch alte Satzungen sanktionierte, von uns (die wir gewisse heilige Bücher mit ihnen gemein haben), unter denen sie leben, selbst anerkannte Verfassung, ob sie zwar den Spruch:

a) „bisweilen" Zusatz des Drucks.
b) H: „auch nicht".
c) H: „doch anerkannten".

[206]

§ 47.

Zerstreuung (*distractio*) ist der Zustand einer Abkehrung der Aufmerksamkeit (*abstractio*) von gewissen herrschenden Vorstellungen durch Verteilung derselben auf andere, ungleichartige. Ist sie vorsätzlich, so heißt sie Dissipation; die unwillkürliche aber ist Abwesenheit (*absentia*) von sich selbst.

„Käufer, tue die Augen auf!" zum obersten Grundsatze ihrer Moral im Verkehr mit uns machen, ohne Inkonsequenz nicht aufgehoben werden. — Statt der vergeblichen Plane, dieses Volk in Rücksicht auf den Punkt des Betrugs und der Ehrlichkeit zu moralisieren, will ich lieber[a]) meine Vermutung vom Ursprunge dieser sonderbaren Verfassung (nämlich eines Volks von lauter Kaufleuten) angeben. — — Der Reichtum[b]) ist in den ältesten Zeiten durch den Handel mit Indien und von da über Land bis zu den westlichen Küsten des Mittelländischen Meeres und den Häfen von Phönizien (wozu auch Palästina gehört) geführt worden. — Nun hat er zwar über manche andere Örter, z. B. Palmyra, in älteren Zeiten Tyrus, Sidon oder auch mit einigem Absprung über Meer als Eziongeber und Elat[c]), auch wohl von der arabischen Küste auf Groß-Theben und so über Ägypten nach jener syrischen Küste seinen Weg nehmen können; aber Palästina, worin Jerusalem die Hauptstadt war, lag für den Karawanenhandel auch sehr vorteilhaft. Vermutlich ist das Phänomen des ehemaligen Salomonischen Reichtums die Wirkung davon und das Land umher selbst bis zur Zeit der Römer voller Kaufleute gewesen, die nach Zerstörung dieser Stadt, weil sie mit anderen Handelsleuten dieser Sprache und Glaubens schon vorher im ausgebreiteten Verkehr gestanden hatten, sich samt ihrer Sprache und ihrem Glauben[d]) nach und nach in weit entfernte Länder (in Europa)[e]) verbreiten, im Zusammenhange bleiben und bei den Staaten, dahin sie zogen, wegen der Vorteile ihres Handels Schutz finden konnten; — so daß ihre Zerstreuung in alle Welt mit ihrer Vereinigung in Religion und Sprache gar nicht auf

---

a) H: „lieber noch".

b) H: „Reichtum in Asien".

c) Beide Orte lagen am nordöstlichen Busen des Roten Meeres; sie werden auch im Alten Testament verschiedentlich (z. B. 4. Mose 33, 35, 5. Mose 2, 8, 1. Kön. 9, 26f., 2. Chron. 8, 17) erwähnt. [Die Stellen nach Külpe].

d) So hat H, anstatt des undeutlicheren „samt beiden" des Drucks.

e) „(in Europa)" Zusatz des Drucks.

Es ist eine von den Gemütsschwächen, durch die reproduktive Einbildungskraft an eine Vorstellung, auf welche man große oder anhaltende Aufmerksamkeit verwandt hat, geheftet zu sein und von ihr nicht abkommen, d. i. den Lauf der Einbildungskraft wiederum freimachen zu | können. [207]
Wenn dieses Übel habituell und auf einen und denselben Gegenstand gerichtet wird, so kann es in Wahnsinn ausschlagen. In Gesellschaft zerstreut zu sein, ist unhöflich, oft auch lächerlich. Das Frauenzimmer ist dieser Anwandlung gewöhnlich nicht unterworfen; sie müßten denn sich mit Gelehrsamkeit abgeben. Ein Bedienter, der in seiner Aufwartung bei Tische zerstreut ist, hat gemeiniglich etwas Arges, entweder was er vorhat, oder wovon er die Folge besorgt, im Kopfe.

Aber sich zu zerstreuen[a]), d. i. seiner unwillkürlich reproduktiven Einbildungskraft eine Diversion machen, z. B. wenn der Geistliche seine memorierte Predigt gehalten und das Nachrumoren im Kopf verhindern will, dies ist ein notwendiges, zum Teil auch künstliches Verfahren der Vorsorge für die Gesundheit seines Gemüts. Ein anhaltendes Nachdenken über einen und denselben Gegenstand läßt gleichsam einen Nachklang zurück, der (wie eben dieselbe Musik zu einem Tanze, wenn sie lange fortdauert, dem von der Lustbarkeit Zurückkehrenden noch immer nachsummt, oder wie Kinder[b]) ein und dasselbe Bonmot von ihrer Art, vornehmlich wenn es rhythmisch klingt,

---

Rechnung eines über dieses Volk ergangenen Fluchs gebracht, sondern vielmehr als Segnung angesehen werden muß: zumal der Reichtum derselben, als Individuen geschätzt, wahrscheinlich den eines jeden anderen Volks von gleicher Personenzahl jetzt übersteigt[c]).

---

a) Dahinter steht in H und 1. Auflage: *„(dissipatio)"*.

b) H und 1. Auflage: „wenn man Kinder hört".

c) Statt „so daß . . . übersteigt" hat die Handschrift den klareren Schlußsatz: „So ward das größte Verderben ihres Staats das größte Glück für die Individuen. Denn es ist zu glauben, daß der Geldreichtum dieses so weit verbreiteten Volks den von jedem anderen von derselben Menschenzahl, wenn er zusammenflösse (wozu der Morris Cangallerie einen Vorschlag tat), übertreffen würde. — Vorausgesetzt, daß Reichtum ein Glück ist."

unaufhörlich wiederholen) — der, sage ich, den Kopf belästigt und nur durch Zerstreuung und Verwendung der Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände, z. B. Lesung der Zeitungen[a]), gehoben werden kann. — Das sich Wiedersammeln (*collectio animi*), um zu jeder neuen Beschäftigung bereit zu sein, ist eine die Gesundheit des Gemüts befördernde Herstellung des Gleichgewichts seiner Seelenkräfte. Dazu ist gesellschaftliche, mit wechselnden Materien — gleich einem Spiel — angefüllte Unterhaltung das heilsamste Mittel; sie muß aber nicht von einer auf die andere wider die natürliche Verwandtschaft der Ideen abspringend sein; denn sonst geht die Gesellschaft im Zustande eines zerstreuten Gemüts auseinander, indem das Hundertste mit dem Tausendsten vermischt und Einheit der Unterredung gänzlich vermißt wird, also das Gemüt sich verwirrt findet und einer neuen Zerstreuung bedarf[b]), um jene loszuwerden.

Man sieht hieraus: daß es eine (nicht gemeine) zur Diätetik des Gemüts gehörige Kunst für Beschäftigte gibt, sich zu zerstreuen, um Kräfte zu sammeln. — Wenn man aber seine Gedanken gesammelt, d. i. in Bereitschaft gesetzt hat, sie nach beliebiger Absicht zu benutzen, so kann man doch den, der an einem nicht schicklichen Orte oder in einem dergleichen Geschäfts-[c])Verhältnis zu anderen seinen Gedanken geflissentlich nachhängt und darüber jene
[208] Verhältnisse nicht in acht nimmt, nicht den Zerstreu-|ten nennen, sondern ihm nur Geistesabwesenheit vorwerfen, welche freilich in der Gesellschaft etwas Unschickliches ist. — Es ist also eine nicht gemeine Kunst, sich zu zerstreuen, ohne doch jemals zerstreut zu sein; welches letztere wenn es habituell wird, dem Menschen, der diesem Übel unterworfen ist, das Ansehen eines Träumers gibt und ihn für die Gesellschaft unnütz macht, indem er seiner

a) Hinter Zeitungen haben H und 1. Auflage noch: „nach angestrengtem Nachsinnen über einen philosophischen Punkt".

b) Die Worte „indem . . . bedarf" finden sich in H und 1. Auflage in etwas veränderter Anordnung, doch mit genau demselben Sinne wieder.

c) „dergleichen Geschäfts-" fehlt in H.

durch keine Vernunft geordneten Einbildungskraft in ihrem freien Spiel blindlings folgt. — Das Romanlesen[a]) hat außer manchen anderen Verstimmungen des Gemüts auch dieses zur Folge[b]), daß es die Zerstreuung habituell macht. Denn ob es gleich durch Zeichnung von Charakteren, die sich wirklich unter Menschen auffinden lassen (wenngleich mit einiger Übertreibung), den Gedanken einen Zusammenhang als in einer wahren Geschichte gibt, deren Vortrag immer auf gewisse Weise systematisch sein muß, so erlaubt es doch zugleich dem Gemüt, während dem Lesen Abschweifungen (nämlich noch andere Begebenheiten als Erdichtungen) mit einzuschieben, und der Gedankengang wird fragmentarisch, so daß man die Vorstellungen eines und desselben Objekts zerstreut (*sparsim*), nicht verbunden (*conjunctim*) nach Verstandeseinheit im Gemüte spielen läßt[c]). Der Lehrer von der Kanzel oder im akademischen Hörsaal, oder auch der Gerichtsankläger oder Advokat, wenn er im freien Vortrage (aus dem Stegreif), allenfalls auch im Erzählen Gemütsfassung beweisen soll, muß drei Aufmerksamkeiten beweisen: erstlich des Sehens auf das, was er jetzt sagt, um es klar vorzustellen; zweitens des Zurücksehens auf das, was er gesagt hat, und dann drittens des Vorhersehens auf das, was er eben nun sagen will. Denn unterläßt er die Aufmerksamkeit auf eines dieser drei Stücke, nämlich sie in dieser Ordnung zusammenzustellen, so bringt er sich selbst und seinen Zuhörer oder Leser in Zerstreuung, und ein sonst guter Kopf kann doch nicht von sich ablehnen, ein konfuser zu heißen.

§ 48.

Ein an sich gesunder Verstand (ohne Gemütsschwäche) kann doch auch mit Schwächen in Ansehung seiner Ausübung begleitet sein, die entweder Aufschub zum Wachstum bis zur gehörigen Reife, oder auch Stellvertretung seiner Person durch eine andere in Ansehung der Geschäfte,

a) Vgl. S. 91.
b) H: „an sich".
c) Statt „so daß man läßt" haben H und 1. Auflage: „zu lassen".

die von bürgerlicher Qualität sind, notwendig machen. Die (natürliche oder gesetzliche) Unfähigkeit[a]) eines übrigens gesunden Menschen zum eigenen Gebrauch seines Verstandes in bürgerlichen Geschäften[b]) heißt Unmündigkeit; ist diese in der Unreife des Alters gegründet, so heißt sie Minderjährigkeit (Minorennität); beruht sie
[209] aber auf gesetz | lichen Einrichtungen in Rücksicht auf bürgerliche Geschäfte, so kann sie die gesetzliche oder bürgerliche Unmündigkeit genannt werden[b]).

Kinder sind natürlicherweise unmündig und ihre Eltern ihre natürlichen Vormünder. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich-unmündig erklärt; der Ehemann ist ihr natürlicher Kurator. Wenn sie aber mit ihm in geteilten Gütern lebt, ist es ein anderer. — Denn obgleich das Weib nach der Natur ihres Geschlechts Mundwerks genug hat, sich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht (was das Mein und Dein betrifft) zu vertreten, mithin dem Buchstaben nach gar für übermündig erklärt werden könnte, so können die Frauen doch, so wenig es ihrem Geschlecht zusteht, in den Krieg zu ziehen, ebensowenig ihre Rechte persönlich verteidigen und[c]) staatsbürgerliche Geschäfte für sich selbst, sondern nur vermittelst eines Stellvertreters treiben, und diese gesetzliche Unmündigkeit in Ansehung öffentlicher Verhandlungen macht sie in Ansehung der häuslichen Wohlfahrt nur desto vermögender: weil hier das Recht des Schwächeren eintritt, welches zu achten und zu verteidigen, sich das männliche Geschlecht durch seine Natur schon berufen fühlt[d]).

Aber sich selbst unmündig zu machen, so herab-

---

a) H und 1. Auflage: „Man nennt dieses Unvermögen oder auch die Unschicklichkeit".

b) Der Rest des Absatzes lautet in der 1. Auflage: „die Minderjährigkeit, welche, wenn sie bloß der Mangel jener bürgerlichen Qualität ist, die gesetzliche Unmündigkeit genannt werden kann. Das Unvermögen (oder auch die Illegalität), sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen, ist die Unmündigkeit." Ähnlich die Handschrift.

c) Statt „und" hat H: „eigentliche".

d) Der Satz „weil hier ... fühlt" fehlt in H.

würdigend es auch sein mag, ist doch sehr bequem, und natürlicherweise kann es nicht an Häuptern fehlen, die diese Lenksamkeit des großen Haufens (weil er von selbst sich schwerlich vereinigt) zu benutzen und die Gefahr, sich ohne Leitung eines anderen seines eigenen Verstandes zu bedienen, als sehr groß, ja als tödlich vorzustellen wissen werden. Staatsoberhäupter nennen sich Landesväter, weil sie es besser als ihre Untertanen verstehen, wie diese glücklich zu machen sind; das Volk aber ist seines eigenen Besten wegen zu einer beständigen Unmündigkeit verurteilt, und wenn Adam Smith von jenen ungebührlicherweise sagt: sie wären selbst ohne Ausnahme[a]) unter allen die größten Verschwender, so wird er doch durch die in manchen Ländern ergangenen (weisen!) Aufwandgesetze kräftig widerlegt.

Der Klerus hält den Laiker strenge und beständig in seiner Unmündigkeit[b]). Das Volk hat keine Stimme und kein Urteil in Ansehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat. Es bedarf nicht eigener Augen des Menschen, um dahin zu gelangen; man wird ihn schon leiten, und wenn ihm gleich heilige Schriften in die Hände gegeben werden, um mit eigenen Augen zu sehen, so wird er doch zugleich von seinen | Leitern gewarnt, „nichts [210]
anders darin zu finden, als was diese darin zu finden versichern", und überall ist mechanische Handhabung der Menschen unter dem Regiment anderer[c]) das sicherste Mittel zu Befolgung einer gesetzlichen Ordnung.

Gelehrte lassen sich in Ansehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen[d]) in der Unmündigkeit erhalten. Ein unter seinen Büchern begrabener Gelehrter antwortete auf das Geschrei eines Bedienten, es sei in einem der Zimmer Feuer: „Ihr wißt, daß dergleichen Dinge für meine Frau gehören." — End-

a) „ohne Ausnahme" Zusatz des Drucks, entsprechend der Stelle in A. Smith' *The Wealth of Nations*, 2. Buch, gegen Schluß des 3. Kapitels (ed. Mac Culloch S. 278). [Külpe].

b) Vgl. S. 112.

c) H: „die unter dem Regiment anderer stehen".

d) „von ihren Frauen" fehlt in H.

lich kann auch von Staats wegen die schon erworbene Mündigkeit eines Verschwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach sich ziehen, wenn er nach dem gesetzlichen Eintritt in die Majorennität eine Schwäche des Verstandes in Absicht auf die Verwaltung seines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödsinnigen darstellt; worüber aber das Urteil außer dem Felde der Anthropologie liegt[a]).

§ 49.

Einfältig (*hebes*), ähnlich einem nicht gestählten Messer oder Beil, ist der, welchem man nichts beibringen kann; der zum Lernen unfähig ist. Der nur zum Nachahmen geschickt ist, heißt ein Pinsel; dagegen der[b]), welcher selbst Urheber eines Geistes- oder Kunstprodukts sein kann, ein Kopf[c]). Ganz unterschieden ist davon Einfalt (im Gegensatz der Künstelei), von der man sagt: „Vollkommene Kunst wird wieder zur Natur", und zu der man nur spät gelangt; ein Vermögen, durch Ersparung der Mittel — d. i. ohne Umschweif — zu ebendemselben Zweck zu gelangen. Der diese Gabe besitzt (der Weise), ist bei seiner Einfalt gar nicht einfältig.

Dumm heißt vornehmlich der, welcher zu Geschäften nicht gebraucht werden kann, weil er keine Urteilskraft besitzt.

Tor ist der, welcher Zwecken, die keinen Wert haben, das aufopfert, was einen Wert hat: z. B. die häusliche Glückseligkeit dem Glanz außer seinem Hause. Die Torheit, wenn sie beleidigend ist, heißt Narrheit. — Man kann jemand töricht nennen, ohne ihn zu beleidigen: ja er kann es selbst von sich gestehen; aber das Werkzeug der Schelme (nach Pope), Narr, genannt zu heißen, kann niemand gelassen anhören*). Hochmut ist Narrheit, denn

*) Wenn man jemand auf seine Schwänke erwidert: Ihr seid nicht klug, so ist das ein etwas platter Ausdruck für: Ihr

a) „wenn er ... liegt" fehlt in H. Dort und in der 1. Auflage folgt hier die Überschrift: „B. Von dem Grundunterschiede in der Gemütsschwäche."

b) „der" Zusatz der 2. Auflage.

c) vgl. oben S. 27.

erstlich ist es töricht, anderen | zuzumuten, daß sie sich [211]
selbst in Vergleichung mit mir gering schätzen sollen, und so werden sie[a]) mir immer Querstreiche spielen, die meine Absicht vereiteln. Das hat aber nur Auslachen[b]) zur Folge. Aber in dieser Zumutung steckt auch Beleidigung, und diese bewirkt verdienten Haß. Das Wort Närrin, gegen ein Frauenzimmer gebraucht, hat nicht diese[c]) harte Bedeutung: weil ein Mann durch die eitle Anmaßung des letzteren nicht glaubt beleidigt werden zu können. Und so scheint Narrheit bloß an den Begriff des Hochmuts eines Mannes gebunden zu sein. — Wenn man den, der sich selbst (zeitlich oder ewig) schadet, einen Narren nennt, folglich in die Verachtung desselben Haß mischt, ob er zwar uns nicht beleidigt hat, so muß man sie sich als Beleidigung der Menschheit überhaupt, folglich als gegen einen anderen ausgeübt denken. Wer seinem eigenen rechtmäßigen Vorteil gerade entgegen handelt, wird auch bisweilen[d]) Narr genannt, ob er zwar nur sich allein schadet. Arouet, der Vater des Voltaire, sagte zu jemand, der ihm zu seinen vorteilhaft bekannten Söhnen gratulierte[e]): „Ich habe zwei Narren zu Söhnen, der eine ist ein Narr in Prose, der andere in Versen" (der eine hatte sich in den Jansenism geworfen und wurde verfolgt, der

---

scherzt, oder[f]): Ihr seid nicht gescheit. — Ein gescheiter Mensch ist ein richtig und praktisch, aber kunstlos urteilender Mensch[g]). Erfahrung kann zwar einen gescheiten Menschen klug, d. i. zum künstlichen Verstandesgebrauch geschickt, die Natur aber allein ihn gescheit machen.

---

a) H: „sie werden", Druck: „so werden"; korr. Külpe.
b) „spielen ... Auslachen" steht nur in H.
c) 2. Auflage: „die".
d) „bisweilen" Zusatz des Drucks.
e) „zu jemand ... gratulierte" fehlt in H. Zur Sache vgl. *Lebensbeschreibung Voltaires. Aus dem Französischen. Nürnberg 1787*, S. 42 [Külpe].
f) Statt dessen in H: „Ihr scherzt mutwillig. Gelinder ist die Erwiderung, wenn der Deutsche sagt".
g) Hinter „Mensch" steht in der Handschrift: „(der es gemeiniglich nur durch Erfahrung wird). Um ein Kluger genannt werden zu können, dazu wird schon ein künstlicher Verstandesgebrauch erfordert".

andere mußte seine Spottgedichte mit der Bastille büßen). Überhaupt setzt der Tor einen größeren Wert in Dinge, der Narr in sich selbst, als er vernünftigerweise tun sollte.

Die Betitelung eines Menschen als Laffen oder Gecken legt auch den Begriff ihrer Unklugheit als Narrheit zum Grunde. Der erste ist ein junger, der andere ein alter Narr; beide von Schelmen oder Schälken[a]) verleitet, wo der erstere doch noch Mitleiden, der andere aber bitteres Hohnlachen auf sich zieht. Ein witziger deutscher Philosoph und Dichter[b]) machte die Titel *fat* und *sot* (unter dem Gemeinnamen *fou*) durch ein Beispiel begreiflich: „Der erstere, sagt er, ist ein junger Deutsche, der nach Paris zieht; der zweite ist eben derselbe, nachdem er eben von Paris zurück-[c]) gekommen ist."

* * *

Die gänzliche Gemütsschwäche, die entweder selbst nicht zum tierischen Gebrauch der Lebenskraft (wie bei
[212] den Kretinen des Walliser | landes), oder auch nur eben zur bloß mechanischen Nachahmung äußerer, durch Tiere möglicher Handlungen (Sägen, Graben usw.) zureicht, heißt Blödsinnigkeit und kann nicht wohl Seelenkrankheit, sondern eher Seelenlosigkeit betitelt werden.

C. Von den Gemütskrankheiten.

§ 50.

Die oberste Einteilung ist, wie bereits oben[d]) bemerkt worden, die in Grillenkrankheit (Hypochondrie) und das gestörte Gemüt (Manie). Die Benennung der ersteren ist von der Analogie des Aufmerkens auf den tschirpenden Laut einer Heime (Hausgrille)[e]) in der Stille der Nacht

a) „oder Schälken" fehlt in H.

b) Nach Starke (a. a. O. S. 130) ist der auch sonst von Kant öfters (vgl. z. B. *Phil. Bibl. Bd. 46*) erwähnte Göttinger Professor der Mathematik und satirische Schriftsteller Abr. Gotthelf Kästner (1719—1800) gemeint.

c) H: „wenn er wieder nach Hause".

d) S. 114.

e) Unser „Heimchen"; „Hausgrille" Zusatz des Drucks.

hergenommen, welcher die Ruhe des Gemüts stört, die zum Schlafen erfordert wird. Die Krankheit des Hypochondristen besteht nun darin: daß gewisse innere körperliche Empfindungen nicht sowohl ein wirkliches vorhandenes Übel im Körper entdecken, als vielmehr es nur besorgen lassen und die menschliche Natur von der besonderen Beschaffenheit ist (die das Tier nicht hat), durch Aufmerksamkeit auf gewisse lokale Eindrücke das Gefühl derselben zu verstärken oder auch anhaltend zu machen; da hingegen eine[a]) entweder vorsätzliche oder durch andere, zerstreuende Beschäftigungen bewirkte Abstraktion jene nachlassen und, wenn die letztere habituell wird, gar wegbleiben macht*). Auf solche Weise wird die Hypochondrie als Grillenkrankheit die Ursache von Einbildungen körperlicher Übel, von denen sich der Patient bewußt ist, daß es Einbildungen sind, von Zeit zu Zeit aber sich nicht entbrechen kann, sie für etwas Wirkliches zu halten, oder umgekehrt aus einem wirklichen körperlichen[b]) Übel (wie das der Beklommenheit aus eingenommenen blähenden Speisen nach der Mahlzeit) sich Einbildungen von allerlei bedenklichen äußeren Begegnissen und Sorgen über sein Geschäfte zu machen, die sobald verschwinden, als nach vollendeter Verdauung die Blähung aufgehört hat. — — Der Hypochondrist ist ein Grillenfänger (Phantast) von der kümmerlichsten Art: eigensinnig, sich seine Einbildungen nicht ausreden zu lassen, und[c]) dem Arzt immer zu Halse gehend, der mit ihm seine liebe Not hat, ihn | auch nicht [213]

*) Ich habe in einer anderen Schrift[d]) angemerkt: daß Abwendung der Aufmerksamkeit von gewissen schmerzhaften Empfindungen und Anstrengung derselben auf irgendeinen andern, willkürlich in Gedanken gefaßten Gegenstand vermögend ist, jene so weit abzuwehren: daß sie nicht in Krankheit ausschlagen können[e]).

a) H und 1. Auflage: „durch".
b) H und 1. Auflage: „ein wirkliches körperliches".
c) „und" Zusatz der 2. Auflage.
d) *„Von der Macht des Gemüts" etc.* (Phil. Bibl. 46 d).
e) Diese Anmerkung Kants fehlt in H, da die Schrift *Von der Macht des Gemüts* erst 1798 erschien.

anders als ein Kind (mit Pillen aus Brotkrumen statt Arzneimitteln) beruhigen kann; und[a]) wenn dieser Patient, der vor immerwährendem Kränkeln nie krank werden kann, medizinische Bücher zu Rate zieht, so wird er vollends unerträglich[b]), weil er alle die Übel in seinem Körper zu fühlen glaubt, die er im Buche liest. — — Zum Kennzeichen dieser Einbildungskraft dient die außerordentliche Lustigkeit, der lebhafte Witz und das fröhliche Lachen, denen sich dieser Kranke bisweilen überlassen fühlt und so das immer wandelbare Spiel seiner Launen ist. Die auf kindische Art[c]) ängstliche Furcht vor dem Gedanken des Todes nährt diese Krankheit. Wer aber über diesen Gedanken nicht mit männlichem Mute wegsieht, wird des Lebens nie recht froh werden.

Noch diesseits der Grenze des gestörten Gemüts ist der plötzliche Wechsel der Launen[d]) (*raptus*): ein unerwarteter Absprung von einem Thema zu einem ganz verschiedenen, den sich niemand gewärtigt. Bisweilen geht er vor jener Störung, die er ankündigt, vorher: oft aber ist der Kopf schon so verkehrt gestellt, daß diese Überfälle der Regellosigkeit bei ihm zur Regel werden. — Der Selbstmord ist oft bloß die Wirkung von einem Raptus. Denn der, welcher sich in der Heftigkeit des Affekts die Gurgel abschneidet, läßt sich bald darauf geduldig sie wieder zunähen.

Die Tiefsinnigkeit (*melancholia*) kann auch ein bloßer Wahn von Elend sein, den sich der trübsinnige (zum Grämen geneigte) Selbstquäler schafft. Sie ist selber zwar noch nicht Gemütsstörung, kann aber wohl dahin führen. — Übrigens ist es ein verfehlter, doch oft vorkommender Ausdruck: von einem tiefsinnigen Mathematiker (z. B. Prof. Hausen[e])) zu reden, indessen daß man bloß den tiefdenkenden meint.

---

a) „kann, und" Zusatz der 2. Auflage.
b) 1. Auflage: „zieht, vollends unerträglich wird".
c) „auf kindische Art" Zusatz des Drucks.
d) H: „Launen mit Affekt".
e) Christian August Hausen (1693—1745), Professor der Mathematik in Leipzig, wird auch sonst in Kants Schriften genannt, z. B. Phil. Bibl. 42 (Metaph. d. Sitten) S. 6 Anm.

§ 51.

Das Irrereden (*delirium*) des Wachenden im fieberhaften Zustande ist eine körperliche Krankheit und bedarf medizinischer Vorkehrungen. Nur der Irreredende, bei welchem der Arzt keine solche krankhaften[a]) Zufälle wahrnimmt, heißt verrückt; wofür das Wort gestört nur ein mildernder Ausdruck ist. Wenn also jemand vorsätzlich ein Unglück angerichtet hat und nun, ob und welche Schuld deswegen auf ihm hafte, die Frage ist, mithin zuvor ausgemacht werden muß, ob er damals verrückt gewesen sei oder nicht, so kann das Gericht ihn nicht an die medizinische, sondern müßte (der Inkompetenz des Gerichtshofes halber) ihn an die philosophische Fakultät verweisen. Denn die Frage: ob der Angeklagte bei seiner Tat im Besitz seines natürlichen Verstandes- und | Beurteilungs- [214]
vermögens gewesen sei, ist gänzlich psychologisch, und obgleich körperliche Verschrobenheit der Seelenorganen vielleicht wohl bisweilen die Ursache einer unnatürlichen Übertretung des (jedem Menschen beiwohnenden) Pflichtgesetzes sein möchte, so sind die Ärzte und Physiologen überhaupt doch nicht so weit, um das Maschinenwesen im Menschen so tief einzusehen, daß sie die Anwandlung zu einer solchen Greueltat daraus erklären, oder (ohne Anatomie des Körpers) sie vorher sehen könnten; und eine gerichtliche Arzneikunde (*medicina forensis*) ist — wenn es auf die Frage ankommt: ob der Gemütszustand des Täters Verrückung oder mit gesundem Verstande genommene Entschließung gewesen sei — Einmischung in fremdes Geschäfte, wovon der Richter nichts versteht, wenigstens es[b]), als zu seinem Forum nicht gehörend, an eine andere Fakultät verweisen muß*).

*) So erklärte ein solcher Richter in dem Falle, da eine Person, weil sie zum Zuchthause verurteilt war, aus[c]) Verzweiflung ein Kind umbrachte, diese für verrückt und so für frei von der Todesstrafe. — Denn, sagte er, wer aus falschen Prämissen

a) „krankhaften" fehlt in H.
b) „es" Zusatz des Drucks.
c) Kant: „Person, die, weil ... war und aus"; korr. Külpe.

[a]) § 52.

Es ist schwer, eine systematische Einteilung in das zu bringen, was wesentliche und unheilbare Unordnung ist. Es hat auch wenig Nutzen, sich damit zu befassen: weil, da die Kräfte des Subjekts dahin nicht mitwirken (wie es wohl bei körperlichen Krankheiten der Fall ist), und doch nur durch den eigenen Verstandesgebrauch dieser Zweck erreicht werden kann, alle Heilmethode in dieser Absicht fruchtlos ausfallen muß. Indessen fordert doch die Anthropologie, obgleich sie hiebei nur indirekt pragmatisch sein kann, nämlich nur Unterlassungen zu gebieten, wenigstens einen allgemeinen Abriß dieser tiefsten, aber von der Natur herrührenden Erniedrigung der Menschheit zu versuchen. Man kann die Verrückung überhaupt in die tumultuarische, methodische und systematische einteilen[b]).

1. Unsinnigkeit (*amentia*) ist das Unvermögen, seine Vorstellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nötigen Zusammenhang zu bringen. In den Toll-
[215] häusern ist das weibliche Geschlecht seiner | Schwatzhaftigkeit halber dieser Krankheit am meisten unterworfen: nämlich unter das, was sie erzählen, so viel Einschiebsel ihrer lebhaften Einbildungskraft zu machen, daß niemand be-

---

wahre Schlüsse folgert, ist verrückt. Nun nahm jene Person es als Grundsatz an: daß die Zuchthausstrafe eine unauslöschliche Entehrung sei, die ärger ist als der Tod (welches doch falsch ist), und kam durch den Schluß[c]) daraus auf den Vorsatz, sich[d]) den Tod zu verdienen. — Folglich war sie verrückt und als eine solche der Todesstrafe zu überheben. — Auf den Fuß dieses Arguments möchte es wohl leicht sein, alle Verbrecher für Verrückte zu erklären, die man bedauern und kurieren[e]), aber nicht bestrafen müßte.

---

a) In H und 1. Auflage folgt hier die Überschrift: „Klassifikation der Verrückung."

b) Der letzte Satz fehlt in H.

c) H und 1. Auflage: „und schloß".

d) „sich" Zusatz der 2. Auflage.

e) „und kurieren" fehlt in H.

greift, was sie eigentlich sagen wollten. Diese erste Verrückung ist tumultuarisch.

2. Wahnsinn (*dementia*) ist diejenige Störung des Gemüts, da alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Gesetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäß ist, aber durch falsch dichtende Einbildungskraft selbstgemachte Vorstellungen für Wahrnehmungen gehalten werden. Von der Art sind diejenigen, welche allerwärts Feinde um sich zu haben glauben; die alle Mienen, Worte oder sonstige gleichgültige Handlungen anderer als auf sich abgezielt und als Schlingen betrachten, die ihnen gelegt werden. — Diese sind in ihrem unglücklichen Wahn oft so scharfsinnig in Auslegung dessen, was andere unbefangen tun, um es als auf sich angelegt auszudeuten, daß, wenn die Data nur wahr wären, man ihrem Verstande alle Ehre müßte widerfahren lassen. — Ich habe nie gesehen, daß jemand von dieser Krankheit je geheilt worden ist (denn es ist eine besondere Anlage, mit Vernunft zu rasen). Sie sind aber doch nicht zu den Hospitalnarren zu zählen: weil sie, nur für sich selbst besorgt, ihre vermeinte Schlauigkeit nur auf ihre eigene Erhaltung richten, ohne andere in Gefahr zu setzen, mithin nicht sicherheitshalber eingeschlossen zu werden bedürfen. Diese zweite Verrückung ist methodisch.

3. Wahnwitz (*insania*) ist eine gestörte Urteilskraft: wodurch das Gemüt durch Analogien hingehalten wird, die mit Begriffen einander ähnlicher Dinge verwechselt werden, und so die Einbildungskraft ein dem Verstande ähnliches Spiel der Verknüpfung disparater Dinge als das Allgemeine vorgaukelt, worunter die letzteren Vorstellungen enthalten waren. Die Seelenkranken dieser Art sind mehrenteils sehr vergnügt, dichten abgeschmackt und gefallen sich in dem Reichtum einer so ausgebreiteten Verwandtschaft sich ihrer Meinung nach zusammenreimender Begriffe. — Der Wahnsinnige dieser Art ist nicht zu heilen: weil er, wie die Poesie überhaupt, schöpferisch und durch Mannigfaltigkeit unterhaltend ist. — Diese dritte Verrückung ist zwar methodisch, aber nur fragmentarisch.

4. Aberwitz (*vesania*) ist die Krankheit einer ge-

störten Vernunft. — Der Seelenkranke überfliegt die ganze Erfahrungsleiter und hascht nach Prinzipien, die des Probiersteins der Erfahrung ganz überhoben sein können, und wähnt das Unbegreifliche zu begreifen. — Die Er-
[216] findung | der Quadratur des Zirkels, des Perpetuum Mobile, die Enthüllung der übersinnlichen Kräfte der Natur und die Begreifung des Geheimnisses der Dreieinigkeit sind in seiner Gewalt. Er ist der ruhigste unter allen Hospitaliten und seiner in sich verschlossenen Spekulation wegen am weitesten von der Raserei entfernt: weil er mit voller Selbstgenügsamkeit über alle Schwierigkeiten der Nachforschung wegsieht. — Diese vierte Art der Verrückung könnte man systematisch nennen.

Denn es ist in der letzteren Art der Gemütsstörung nicht bloß Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch positive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, ein ganz verschiedener Standpunkt, worein sozusagen die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht und aus dem *Sensorio communi*[a]), das zur Einheit des Lebens (des Tieres) erfordert wird, sich in einen davon entfernten Platz[b]) versetzt findet (daher das Wort Verrückung); wie eine bergichte Landschaft, aus der Vogelperspektive gezeichnet, ein ganz anderes Urteil über die Gegend veranlaßt, als wenn sie von der Ebene aus betrachtet wird. Zwar fühlt oder sieht die Seele sich nicht an einer anderen Stelle (denn sie kann sich selbst nach ihrem Orte im Raum, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil sie sich sonst als Objekt ihres äußeren Sinnes anschauen würde, da sie sich selbst nur Objekt des inneren Sinnes sein kann); aber man erklärt sich dadurch, so gut wie man kann, die sogenannte Verrückung. — Es ist aber verwunderungswürdig, daß die Kräfte des zerrütteten Gemüts sich doch in einem System zusammenordnen, und die Natur auch sogar in die Unvernunft ein Prinzip der Verbindung derselben zu bringen strebt, damit das Denkungs-

a) H und 1. Auflage: „außer dem *Sensorium commune*".
b) „Platz" Zusatz der 2. Auflage.

vermögen, wenngleich nicht objektiv zum wahren Erkenntnis der Dinge, doch[a]) bloß subjektiv zum Behuf des tierischen Lebens nicht unbeschäftigt bleibt.

Dagegen zeigt der Versuch, sich selbst durch physische Mittel in einem Zustande, welcher der Verrückung nahe kommt, und in den man sich willkürlich versetzt, zu beobachten, um durch diese Beobachtung auch den unwillkürlichen besser einzusehen, Vernunft genug, den Ursachen der Erscheinungen nachzuforschen. Aber es ist gefährlich, mit dem Gemüt Experimente und es in gewissem Grade krank zu machen, um es zu beobachten und durch Erscheinungen, die sich da vorfinden möchten, seine Natur zu erforschen. — So will Helmont[b]) nach Einnehmung einer gewissen Dosis Napell (einer Giftwurzel) eine Empfindung wahrgenommen haben, als | ob er im [217] Magen dächte. Ein anderer Arzt vergrößerte nach und nach die Gabe Kampher, bis es ihm vorkam, als ob alles auf der Straße in großem Tumult wäre. Mehrere haben mit dem Opium so lange an sich experimentiert, bis sie in Gemütsschwäche fielen, wenn sie nachließen, dieses Hilfsmittel der Gedankenbelebung ferner zu gebrauchen. — Ein gekünstelter Wahnsinn könnte leicht ein wahrer werden.

Zerstreute Anmerkungen.

§ 53.[c])

Mit der Entwicklung der Keime zur Fortpflanzung entwickelt sich zugleich der Keim der Verrückung; wie diese dann auch erblich ist. Es ist gefährlich, in Familien zu heuraten, wo auch nur ein einziges solches Subjekt vorgekommen ist. Denn es mögen auch noch so viel Kinder

a) H und 1. Auflage: „sondern".

b) Über Joh. Baptist van Helmont (1578—1664) vgl. K. Vorländer, Gesch. der Philosophie I (Phil. Bibl. 105) 3. Aufl. S. 301 f. Sein Experiment wird erwähnt von Sprengel, Versuch einer pragmat. Geschichte der Arzneykunde (8. Aufl. 1827), 4. Teil S. 302 [Külpe].

c) Hier folgt in H und 1. Auflage erst ein Satz: „Es gibt kein gestört Kind".

eines Ehepaars sein, die vor dieser schlimmen Erbschaft bewahrt bleiben, weil sie z. B. insgesamt dem Vater oder seinen Eltern und Voreltern nachschlagen[a]), so kommt doch, wenn die Mutter in ihrer Familie nur ein verrücktes Kind gehabt hat (ob sie selbst gleich von diesem Übel frei ist), einmal in dieser Ehe ein Kind zum Vorschein, welches in die mütterliche Familie einschlägt (wie man es auch aus der Gestaltähnlichkeit abmerken kann) und angeerbte Gemütsstörung an sich hat.

Man will öfters die zufällige Ursache dieser Krankheit anzugeben wissen, so daß sie als nicht angeerbt, sondern zugezogen vorgestellt werden solle, als ob[b]) der Unglückliche selbst daran schuld sei. „Er ist aus Liebe toll geworden," sagt man von dem einen; von dem anderen: „Er wurde aus Hochmut verrückt"; von einem Dritten wohl gar: „Er hat sich überstudiert." — Die Verliebung in eine Person von Stande, der die Ehe zuzumuten die größte Narrheit ist, war nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Tollheit, und was den Hochmut anlangt, so setzt die Zumutung eines nichts bedeutenden Menschen an andere, sich vor ihm zu bücken, und der Anstand, sich gegen ihn zu brüsten, eine Tollheit voraus, ohne die er auf ein solches Betragen nicht gefallen sein würde.

Was aber das Überstudieren*) anlangt, so hat es damit wohl keine Not, um junge Leute davor zu warnen.
[218] Es bedarf hier bei der Jugend | eher der Sporen, als des Zügels. Selbst[c]) die heftigste und anhaltendste An-

*) Daß sich Kaufleute überhandeln und über ihre Kräfte in weitläuftigen Planen verlieren, ist eine gewöhnliche Erscheinung. Für die Übertreibung des Fleißes junger Leute aber (wenn ihr Kopf nur sonst gesund war) haben besorgte Eltern
[218] nichts | zu fürchten. Die Natur verhütet solche Überladungen des Wissens schon von selbst dadurch, daß dem Studierenden die Dinge anekeln, über die er kopfbrechend und doch vergeblich gebrütet hat[d]).

a) 1. Auflage: „nachschlachten".
b) 1. Auflage: „soll, und".
c) H und 1. Auflage: „Aber auch".
d) Diese ganze Anmerkung fehlt in der Handschrift.

strengung in diesem Punkt kann wohl das Gemüt ermüden, so daß der Mensch darüber gar der Wissenschaft gram wird, aber es nicht verstimmen, wo es nicht vorher schon verschroben war und daher Geschmack an mystischen Büchern und an Offenbarungen fand, die über den gesunden Menschenverstand hinausgehen. Dahin gehört auch der Hang, sich dem Lesen der Bücher, die eine gewisse heilige Salbung erhalten haben, bloß dieses Buchstabens halber, ohne das Moralische dabei zu beabsichtigen, ganz zu widmen, wofür ein gewisser Autor den Ausdruck: „Er ist schrifttoll" ausgefunden hat.

Ob es einen Unterschied zwischen der allgemeinen Tollheit (*delirium generale*) und der an einem bestimmten Gegenstande haftenden (*delirium circa obiectum*) gebe, daran zweifle ich. Die Unvernunft (die etwas Positives, nicht bloßer Vernunftmangel ist)[a] ist ebensowohl wie die Vernunft eine bloße Form, der die Objekte können angepaßt werden, und beide sind also aufs Allgemeine gestellt. Was nun aber beim Ausbruche der verrückten Anlage (der gemeiniglich plötzlich geschieht) dem Gemüte zuerst in den Wurf kommt (die zufällig aufstoßende Materie, worüber nachher gefaselt wird), darüber schwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich: weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks stärker als das übrige Nachfolgende in ihm haftet.

Man sagt auch von jemand, dem es im Kopfe übergesprungen ist: „Er hat die Linie passiert"; gleich als ob ein Mensch, der zum erstenmal die Mittellinie des heißen Weltstrichs überschreite, in Gefahr sei, den Verstand zu verlieren. Aber das ist nur Mißverstand. Es will nur soviel sagen als: der Geck, der ohne lange Mühe durch eine Reise nach Indien auf einmal[b] Gold zu fischen hofft, entwirft schon hier als Narr seinen Plan; während dessen Ausführung aber wächst die junge Tollheit, und bei seiner Zurückkunft, wenn ihm auch das Glück hold gewesen, zeigt sie sich entwickelt[b] in ihrer Vollkommenheit.

a) Die eingeklammerten Worte sind Zusatz des Drucks.
b) „auf einmal" und „entwickelt" fehlen in H.

Der Verdacht, daß es mit jemandes Kopf nicht richtig sei, fällt schon auf den, der mit sich selbst laut spricht oder darüber ertappt wird, daß er für sich im Zimmer gestikuliert. — Mehr noch, wenn er sich mit Ein- |
[219] gebungen begnadigt oder heimgesucht und mit höheren Wesen im Gespräche und Umgange zu sein glaubt; doch dann eben nicht, wenn er zwar andere heilige Männer dieser übersinnlichen Anschauungen vielleicht für fähig einräumt, sich selbst aber dazu nicht auserwählt zu sein wähnt, ja es auch nicht einmal zu wünschen gesteht und also sich ausnimmt.

Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (*sensus communis*) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (*sensus privatus*), z. B. ein Mensch sieht am hellen Tage auf seinem Tisch ein brennendes Licht, was doch ein anderer Dabeistehende nicht sieht, oder hört eine Stimme, die kein anderer hört. Denn es ist ein subjektiv-notwendiger Probierstein der Richtigkeit unserer Urteile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes: daß wir diesen auch an den Verstand anderer halten, nicht aber uns mit dem unsrigen isolieren und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam[a]) öffentlich urteilen[b]). Daher das Verbot der Bücher, die bloß auf theoretische Meinungen gestellt sind (vornehmlich wenn sie aufs gesetzliche Tun und Lassen gar nicht Einfluß haben), die Menschheit beleidigt. Denn man nimmt uns ja dadurch[c]), wo nicht das einzige, doch das größte und brauchbarste Mittel, unsere eigene Gedanken zu berichtigen, welches dadurch geschieht, daß wir sie öffentlich aufstellen, um zu sehen, ob sie auch mit anderer ihrem Verstande zusammenpassen; weil sonst etwas bloß Subjektives (z. B. Gewohnheit oder Neigung) leichtlich für objektiv würde gehalten werden: als worin gerade der Schein besteht, von dem man sagt, er betrügt, oder vielmehr wodurch man verleitet wird, in der Anwendung einer Regel sich selbst zu betrügen. —

a) H: „mit einer Privatvorstellung gleichsam".
b) H und 1. Auflage: „urteilen sollen".
c) „dadurch" Zusatz des Drucks.

Der, welcher sich an diesen Probierstein gar nicht kehrt, sondern es sich in den Kopf setzt, den Privatsinn ohne oder selbst wider den Gemeinsinn schon für gültig anzuerkennen, ist einem Gedankenspiel hingegeben, wobei er nicht in einer mit anderen gemeinsamen Welt, sondern (wie im Traum) in seiner eigenen sich sieht, verfährt und urteilt. — Bisweilen kann es doch bloß an den Ausdrücken liegen, wodurch ein sonst helldenkender Kopf seine äußeren Wahrnehmungen anderen mitteilen will, daß sie nicht mit dem Prinzip des Gemeinsinnes zusammenstimmen wollen, und er auf seinem Sinne beharrt. So hatte der geistvolle Verfasser der Oceana, Harrington[a]), die Grille, daß seine Ausdünstungen (*effluvia*) in Form der Fliegen von seiner Haut absprangen. Es können dieses aber wohl elektrische Wirkungen auf einen mit diesem Stoff überladenen Körper gewesen sein, wovon man auch sonst Er|fahrung gehabt [220]
haben will, und er hat damit vielleicht nur eine Ähnlichkeit seines Gefühls mit diesem Absprunge, nicht das Sehen dieser Fliegen andeuten wollen.

Die Verrückung mit Wut (*rabies*), einem Affekte des Zorns (gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenstand), welcher ihn gegen alle Eindrücke von außen unempfindlich macht, ist nur eine Spielart der Störung, die öfters schreckhafter aussieht, als sie in ihren Folgen ist, welche wie der Paroxysm in einer hitzigen Krankheit nicht sowohl im Gemüt gewurzelt, als vielmehr durch materielle Ursachen erregt wird und oft durch den Arzt mit einer Gabe[b]) gehoben werden kann.

Von den Talenten im Erkenntnisvermögen.

§ 54.

Unter Talent (Naturgabe) versteht man diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnisvermögens, welche nicht von der

a) James Harrington (1611—77) — über seine *Oceana* vgl. Phil. Bibl. 46d, S. 140 — verfiel infolge einer zu starken Dosis Guajak in ein Delirium, in welchem er behauptete, seine Lebensgeister dünsteten sich in der Form von Vögeln, Fliegen, Grillen aus [Külpe].

b) „mit einer Gabe" fehlt in H.

Unterweisung, sondern der natürlichen Anlage des Subjekts abhängt. Sie sind der produktive Witz (*ingenium strictius s. materialiter dictum*), die Sagazität und die Originalität im Denken (das Genie).

Der Witz ist entweder der vergleichende (*ingenium comparans*), oder der vernünftelnde Witz (*ingenium argutans*). Der Witz paart (assimiliert) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Assoziation) weit auseinander liegen, und ist ein eigentümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande (als dem Vermögen der Erkenntnis des Allgemeinen), sofern er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehört[a]). Er bedarf nachher der Urteilskraft, um das Besondere unter dem Allgemeinen zu bestimmen, und das Denkungsvermögen zum Erkennen anzuwenden. — Witzig (im Reden oder Schreiben) zu sein, kann durch den Mechanism der Schule und ihren Zwang nicht erlernt werden, sondern gehört, als ein besonderes Talent, zur Liberalität der Sinnesart in der wechselseitigen Gedankenmitteilung (*veniam damus petimusque vicissim*); einer schwer zu erklärenden Eigenschaft des Verstandes überhaupt — gleichsam[b]) seiner Gefälligkeit —, die mit der Strenge der Urteilskraft (*iudicium discretivum*) in der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere (der Gattungsbegriffe auf die der Spezies) kontrastiert, als welche[c]) das Assimilationsvermögen sowohl als auch den Hang dazu einschränkt. |

[221] **Von dem spezifischen Unterschiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes.**

A. Von dem produktiven Witze.

§ 55.

Es ist angenehm, beliebt und aufmunternd, Ähnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen aufzufinden und so,

a) H: „zu Diensten ist".
b) „gleichsam" Zusatz des Drucks.
c) H und 1. Auflage: „kontrastiert, und".

was der Witz tut, für den Verstand Stoff zu geben, um seine Begriffe allgemein zu machen. Urteilskraft dagegen, welche die Begriffe einschränkt und mehr zur Berichtigung als zur Erweiterung derselben beiträgt, wird zwar in allen Ehren genannt und empfohlen, ist aber ernsthaft, strenge und in Ansehung der Freiheit zu denken einschränkend, eben darum aber unbeliebt. Des vergleichenden Witzes Tun und Lassen ist mehr Spiel; das der Urteilskraft aber mehr Geschäfte. — Jener ist eher eine Blüte der Jugend, diese mehr eine reife Frucht des Alters. — Der im höheren Grade in einem Geistesprodukt beide verbindet, ist sinnreich (*perspicax*).

Witz hascht nach Einfällen; Urteilskraft strebt nach Einsichten. Bedachtsamkeit ist eine Burgemeistertugend[a]) (die Stadt unter dem Oberbefehl der Burg nach gegebenen Gesetzen zu schützen und[b]) zu verwalten). Dagegen kühn (*hardi*), mit Beiseitesetzung der Bedenklichkeiten der Urteilskraft, absprechen, wurde dem großen Verfasser des Natursystems, Buffon, von seinen Landsleuten zum Verdienst angerechnet, ob es zwar als Wagstück ziemlich nach Unbescheidenheit (Frivolität) aussieht. — Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urteilskraft nach der Nahrung. Die Jagd auf Witzwörter (*bons mots*), wie sie der Abt Trublet[c]) reichlich aufstellte und den Witz dabei auf die Folter spannte[d]), macht seichte Köpfe oder ekelt den gründlichen nachgerade an. Er ist erfinderisch in Moden, d. i. den angenommenen Verhaltungsregeln, die nur durch die Neuheit gefallen und, ehe sie Gebrauch werden, gegen andere Formen, die ebenso vorübergehend sind, ausgetauscht werden müssen.

Der Witz mit Wortspielen ist schal; leere Grübelei

---

a) In Kants ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen etc.' (1764), Anfang des 2. Abschnitts, wird dieser Ausspruch Cromwell zugeschrieben.

b) „zu schützen und" fehlt in H.

c) Nicol. Charles Jos. Trublet (1697—1770) in seinen 1754 erschienenen: *Essais sur divers sujets de littérature et de morale* [Külpe].

d) „und ... spannte" fehlt in H.

(Mikrologie) der Urteilskraft aber pedantisch. Launichter Witz heißt[a]) ein solcher, der aus der Stimmung des Kopfs zum Paradoxen hervorgeht, wo hinter dem treuherzigen Ton der Einfalt doch der (durchtriebene) Schalk hervorblickt, jemanden (oder auch seine Meinung) zum Ge-
[222] lächter aufzustellen; indem das Gegenteil des Beifallswürdigen mit scheinbaren Lobsprüchen erhoben wird (Persiflage): z. B. „Swifts Kunst, in der Poesie zu kriechen“[b]) oder Butlers Hudibras[c]); ein solcher Witz, das Verächtliche durch den Kontrast noch verächtlicher zu machen, ist durch die Überraschung des Unerwarteten sehr aufmunternd; aber doch immer nur ein Spiel und leichter Witz (wie der des Voltaire); dagegen der, welcher wahre und wichtige Grundsätze in der Einkleidung aufstellt (wie Young[d]) in seinen Satiren) ein zentnerschwerer Witz genannt werden kann, weil es ein Geschäfte ist und mehr Bewunderung als Belustigung erregt.

Ein Sprichwort (*proverbium*) ist kein Witzwort (*bon mot*[e])): denn es ist eine gemein gewordene Formel, welche einen Gedanken ausdrückt, der durch Nachahmung fortgepflanzt wird und im Munde des ersten wohl ein Witzwort gewesen sein kann. Durch Sprichwörter reden[f]) ist daher die Sprache des Pöbels und beweiset den gänzlichen Mangel des Witzes im Umgange mit der feineren Welt.

Gründlichkeit ist zwar nicht eine Sache des Witzes; aber sofern dieser[g]) durch das Bildliche, was er den Gedanken anhängt, ein Vehikel oder Hülle für die Vernunft und deren Handhabung für ihre moralisch-praktischen Ideen

a) H und 1. Auflage: „d. i.“.

b) Genauer: *Περὶ βάθους* s. Anti-Sublime. Das ist: D. Swifts neueste Dichtkunst, oder Kunst, in der Poesie zu kriechen. Aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt, Leipzig 1733.

c) *Hudibras*, das seinerzeit viel gelesene satirische Gedicht des Royalisten Samuel Butler (1612—80) gegen die Puritaner zur Zeit der englischen Revolution. Vgl. auch Phil. Bibl. 46b, S. 40.

d) Edward Young (1684—1775) gab 1725—27 sieben Satiren unter dem Titel ‚The Universal Passion‘ heraus [Külpe].

e) H hat *‚sententia‘* statt *bon mot*.

f) Hinter „reden“ hat H den Beisatz: „(wie der gemeine Jude pflegt)“.

g) H und 1. Auflage: „diese“.

sein kann, läßt sich ein gründlicher Witz (zum Unterschiede des seichten) denken. Als eine von den, wie es heißt, bewunderungswürdigen Sentenzen Samuel Johnsons über Weiber wird die in Wallers Leben[a]) angeführt: „Er lobte ohne Zweifel viele, die er sich zu heiraten würde gescheut haben, und heiratete vielleicht eine, die er sich geschämt haben würde zu loben."[b]) Das Spielende der Antithese macht hier das ganze Bewundernswürdige aus; die Vernunft gewinnt dadurch nichts. — Wo es aber auf streitige Fragen für die Vernunft ankam, da konnte sein Freund Boswell[c]) keinen von ihm so unablässig gesuchten Orakelspruch herauslocken, der den mindesten Witz verraten hätte; sondern alles, was er über die Zweifler im Punkte der Religion, oder des Rechts einer Regierung[d]), oder auch nur die menschliche Freiheit überhaupt herausbrachte, fiel bei seinem natürlichen und durch Verwöhnung von Schmeichlern eingewurzelten Despotism des Absprechens auf plumpe Grobheit hinaus, die seine Verehrer Rauhigkeit*) zu nennen beliebten; die aber sein großes[e]) | Unvermögen eines [223]
in demselben Gedanken mit Gründlichkeit vereinigten Witzes bewies. — Auch scheinen die Männer von Einflusse, die seinen Freunden kein Gehör gaben, welche ihn als ein fürs Parlament ausnehmend taugliches Glied vorschlugen, sein Talent wohl gewürdigt zu haben. — Denn der Witz,

*) Boswell erzählt, daß, da ein gewisser Lord in seiner Gegenwart sein Bedauern äußerte, daß Johnson nicht eine feinere Erziehung gehabt hätte, Baretti gesagt habe: „Nein, nein, Mylord! Sie hätten mit ihm machen mögen, was sie gewollt, er wäre immer ein Bär geblieben." „Doch wohl ein Tanzbär?" sagte der andere, welches ein dritter, sein Freund, dadurch zu mildern vermeinte, daß er sagte: „Er hat nichts vom Bären als das Fell."

a) Der englische Dichter Samuel Johnson (1709—94) schrieb eine Biographie des Dichters Edmund Waller [Külpe].

b) Diese und die folgenden Anekdoten über Johnson finden sich in dessen Lebensbeschreibung durch James Boswell (1740 bis 1795), 1790.

c) Vgl. vorige Anmerkung.

d) H: „Regierung überhaupt".

e) H: „gänzliches".

der zur Abfassung des Wörterbuchs[a]) einer Sprache zureicht, langt darum noch nicht zu, Vernunftideen, die zur Einsicht in wichtigen Geschäften erforderlich sind, zu erwecken und zu beleben. — — Bescheidenheit tritt von selbst in das Gemüt dessen ein, der sich hiezu berufen sieht, und Mißtrauen in seine Talente, für sich allein nicht zu entscheiden, sondern anderer Urteile (allenfalls unbemerkt) auch mit in Anschlag zu bringen, war eine Eigenschaft, die Johnson nie anwandelte.

B. Von der Sagazität oder der Nachforschungsgabe.

§ 56.

Um etwas zu entdecken (was entweder in uns selbst oder anderwärts verborgen liegt), dazu gehört in vielen Fällen ein besonderes Talent, Bescheid zu wissen, wie man gut suchen soll: eine Naturgabe, vorläufig zu urteilen (*iudicii praevii*), wo die Wahrheit wohl möchte zu finden sein; den Dingen auf die Spur zu kommen und die kleinsten Anlässe der Verwandtschaft zu benutzen, um das Gesuchte zu entdecken oder zu erfinden. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beispiel an seinem Organon von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beschaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Aber selbst dieses Beispiel reicht nicht zu, eine Belehrung nach bestimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück suchen solle, denn man muß immer hiebei etwas zuerst voraussetzen (von einer Hypothese anfangen), von da man seinen Gang antreten will, und das muß nach Prinzipien gewissen Anzeigen zufolge geschehen, und daran liegt's eben, wie man diese auswittern soll. Denn blind, auf gut Glück, da man über einen Stein stolpert und eine Erzstufe findet, hiemit auch einen Erzgang entdeckt, es zu wagen, ist wohl eine schlechte Anweisung zum Nachforschen. Dennoch gibt es
[224] Leute[b]) von einem Talent, gleich | sam mit der Wünschel-

a) Johnsons bekanntestes Werk war ein englisches Wörterbuch (1747–55).

b) H und 1. Auflage: „welche".

rute in der Hand den Schätzen der Erkenntnis auf die Spur zu kommen, ohne daß sie es gelernt haben; was sie denn auch andere nicht lehren[a]), sondern es ihnen nur vormachen können, weil es eine Naturgabe ist.

C. Von der Originalität des Erkenntnisvermögens oder dem Genie.

§ 57.

Etwas erfinden ist ganz was anderes als etwas entdecken. Denn die Sache, welche man entdeckt, wird als vorher schon existierend angenommen, nur daß sie noch nicht bekannt war, z. B. Amerika vor dem Kolumbus; was man aber erfindet, z. B. das Schießpulver, war vor dem Künstler*), der es machte, noch gar nicht bekannt[b]). Beides kann Verdienst sein. Man kann aber etwas finden, was man gar nicht sucht (wie der Goldkoch den Phosphor[c]),

*) Das Schießpulver war lange vor des Mönchs Schwarz Zeit schon in der Belagerung von Algeziras[d]) gebraucht worden, und die Erfindung desselben scheint den Chinesen anzugehören[e]). Es kann aber doch sein, das jener Deutsche, der dieses Pulver in seine Hände bekam, Versuche zur Zergliederung desselben (z. B. durch Auslaugen des darin befindlichen Salpeters, Abschwemmung der Kohle und Verbrennung des Schwefels) machte und so es entdeckt, obgleich nicht erfunden hat.

a) Statt „was . . . lehren" haben H und 1. Auflage: „oder andere lehren".

b) H und Akademie-Ausgabe: „gekannt".

c) Ein Hamburger Alchimist, namens Brand, gewann 1669 durch Destillation von eingedampftem Harn Phosphor, den er „kaltes Feuer" nannte.

d) Kant: „Ageziras"; korr. Vorländer (vgl. auch die Anm. S. 177[a]).

e) Kant hat diese Notiz wahrscheinlich aus einer Abhandlung von Gramm ‚Vom Schießpulver' im Allg. Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften (1755) V, 230 u. 232 geschöpft. Sie fehlt in der Handschrift, doch weist ein Stern im Text darauf hin (vgl. übrigens S. 177 Anm.). Mit ‚Ageziras' ist die neuerdings durch die Marokko-Konferenz allgemein bekannt gewordene Stadt Algeziras (bei Gibraltar) gemeint, die den Arabern 1344 nach 20-monatlicher Belagerung durch die Spanier entrissen wurde.

und da ist es auch gar kein Verdienst. — Nun heißt[a]) das Talent zum Erfinden das Genie. Man legt aber diesen Namen immer nur einem Künstler bei, also dem, der etwas zu machen versteht, nicht dem, der bloß vieles kennt und weiß; aber auch nicht einem bloß nachahmenden, sondern einem seine[b]) Werke ursprünglich hervorzubringen aufgelegten Künstler; endlich auch diesem nur, wenn sein Produkt musterhaft ist, d. i. wenn es verdient als Beispiel (*exemplar*[c])) nachgeahmt zu werden. — Also ist das Genie eines Menschen „die musterhafte Originalität seines Talents" (in Ansehung dieser oder jener Art von Kunstprodukten). Man nennt aber auch einen Kopf, der die Anlage dazu hat, ein Genie; da alsdann dieses Wort nicht bloß die Naturgabe einer Person, sondern auch[d]) die Person selbst bedeuten soll. — In vielen Fächern Genie zu sein, ist ein vastes Genie (wie Leonardo da Vinci).

Das eigentliche Feld für das Genie ist das der Einbildungskraft: weil diese schöpferisch ist und weniger als andere Vermögen unter dem Zwange der Regeln steht, da-
[225] durch aber der Originalität desto fähiger ist. | — Der Mechanism der Unterweisung, weil diese jederzeit den Schüler zur Nachahmung nötigt, ist dem Aufkeimen eines Genies, nämlich was seine Originalität betrifft, zwar allerdings nachteilig. Aber jede Kunst bedarf doch gewisser mechanischer Grundregeln, nämlich der Abgemessenheit des Produkts zur untergelegten Idee, d. i. Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes, der gedacht wird. Das muß nun mit Schulstrenge gelernt werden und ist allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Die Einbildungskraft aber auch von diesem Zwange zu befreien und das eigentümliche Talent, sogar der Natur zuwider, regellos[e]) verfahren und schwärmen zu lassen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben, die aber[f]) freilich nicht musterhaft

a) H: „ist".
b) „seine" Zusatz der 2. Auflage.
c) „(exemplar)" fehlt in H.
d) „auch" desgl.
e) „regellos" Zusatz des Drucks.
f) „aber" Zusatz der 2. Auflage.

sein und also auch nicht zum Genie gezählt werden würde.

Geist ist das belebende Prinzip im Menschen. In der französischen Sprache führen Geist und Witz einerlei Namen, *Esprit*. Im Deutschen ist es anders. Man sagt: eine Rede, eine Schrift, eine Dame in Gesellschaft usw. ist schön; aber ohne Geist. Der Vorrat von Witz macht es hier nicht aus; denn man kann sich auch diesen verekeln, weil seine Wirkung nichts Bleibendes hinterläßt. Wenn alle jene obgenannte Sachen und Personen geistvoll heißen sollen, so müssen sie ein Interesse erregen und zwar durch Ideen. Denn das setzt die Einbildungskraft in Bewegung, welche für dergleichen Begriffe einen großen Spielraum vor sich sieht. Wie wäre es also: wenn wir das französische Wort *génie* mit dem deutschen eigentümlicher Geist ausdrückten; denn unsere Nation läßt sich bereden, die Franzosen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unsrigen nicht hätten, sondern von ihnen borgen müßten, da sie es doch selbst aus dem Lateinischen (*genius*) geborgt haben, welches nichts anderes als einen eigentümlichen Geist bedeutet.

Die Ursache aber, weswegen die musterhafte Originalität des Talents mit diesem mystischen Namen benannt wird, ist, weil der, welcher dieses hat, die Ausbrüche desselben sich nicht erklären oder auch, wie er zu einer Kunst komme, die er nicht hat erlernen können, sich selbst nicht begreiflich machen kann. Denn Unsichtbarkeit (der Ursache zu einer Wirkung) ist ein Nebenbegriff vom Geiste (einem *genius*, der dem Talentvollen schon in seiner Geburt beigesellt worden), dessen Eingebung gleichsam[a]) er nur folgt. Die Gemütskräfte aber müssen hiebei vermittelst der Einbildungskraft harmonisch bewegt werden, weil sie sonst nicht beleben, sondern sich einander stören würden, und das muß durch die Natur des Subjekts[b]) | [226] geschehen: weshalb man Genie auch das Talent nennen kann, „durch welches die Natur der Kunst die Regel gibt."

a) „gleichsam" Zusatz des Drucks.
b) „des Subjekts" desgl.

§ 58.

Ob der Welt durch große Genies im ganzen sonderlich gedient sei, weil sie doch oft neue Wege einschlagen und neue Aussichten eröffnen, oder ob mechanische Köpfe, wenn sie gleich nicht Epoche machten, mit ihren alltägigen, langsam am Stecken und Stabe der Erfahrung fortschreitenden Verstande nicht das meiste zum Wachstum der Künste und Wissenschaften beigetragen haben (indem sie, wenngleich keiner von ihnen Bewunderung erregte, doch auch keine Unordnung stifteten), mag hier unerörtert bleiben. — Aber ein Schlag von ihnen, Geniemänner (besser Genieaffen) genannt, hat sich unter jenem Aushängeschilde mit eingedrängt, welcher die Sprache außerordentlich von der Natur begünstigter Köpfe führt, das mühsame Lernen und Forschen für stümperhaft erklärt und den Geist aller Wissenschaft mit einem Griffe gehascht zu haben, ihn aber in kleinen Gaben konzentriert und kraftvoll zu reichen vorgibt. Dieser Schlag ist, wie der der Quacksalber und Marktschreier, den Fortschritten in wissenschaftlicher und sittlicher Bildung sehr nachteilig, wenn er über Religion, Staatsverhältnisse und Moral gleich dem Eingeweihten oder Machthaber vom Weisheitssitze herab im entscheidenden Tone abspricht und so die Armseligkeit des Geistes zu verdecken weiß. Was ist hiewider anderes zu tun, als zu lachen und seinen Gang mit Fleiß, Ordnung und Klarheit geduldig fortzusetzen, ohne auf jene Gaukler Rücksicht zu nehmen?

§ 59.

Das Genie scheint auch nach der Verschiedenheit des Nationalschlages und des Bodens, dem es angeboren ist, verschiedene ursprüngliche Keime in sich zu haben und sie verschiedentlich zu entwickeln. Es schlägt bei den Deutschen mehr in die Wurzel, bei den Italienern in die Krone, bei den Franzosen in die Blüte und bei den Engländern in die Frucht.

Noch ist der allgemeine Kopf (der alle verschiedenartige Wissenschaften befaßt) vom Genie als dem erfinde-

rischen unterschieden. Der erstere kann es in demjenigen sein, was gelernt werden kann: nämlich der die historische Erkenntnis von dem, was in Ansehung aller Wissenschaften bisher getan ist, besitzt[a]) (Polyhistor), wie Jul. Cäs. Scaliger[b]). Der letztere ist der Mann, nicht sowohl von großem Umfange des Geistes, als intensiver Größe desselben[c]), in allem Epoche zu machen, was er unternimmt (wie Newton, Leibniz). Der architektonische, der den Zusammenhang aller Wissenschaften, und wie sie einander unterstützen, methodisch einsieht, ist ein nur subalternes, aber doch nicht gemeines Genie[d]). — | Es gibt aber auch [227]
gigantische Gelehrsamkeit, die doch oft zyklopisch ist, der nämlich ein Auge fehlt: nämlich das der wahren Philosophie, um diese Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kamelen, durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen.

Die bloßen Naturalisten des Kopfs (*élèves de la nature, Autodidacti*) können in manchen Fällen auch für Genies gelten, weil sie, ob sie zwar manches, was sie wissen, von anderen hätten lernen können, für sich selbst ausgedacht haben und in dem, was an sich keine Sache des Genies ist, doch Genies sind[e]): wie es, was mechanische Künste betrifft, in der Schweiz manche gibt, welche in diesen Künsten Erfinder sind; aber ein früh-kluges Wunderkind (*ingenium praecox*), wie in Lübeck Heinecke oder in Halle Baratier[f]), von ephemerischer Existenz sind Ab-

---

a) „nämlich ... besitzt" Zusatz des Drucks.

b) Über Scaliger s. S. 90 b).

c) „nicht sowohl" und „als ... desselben" fehlt in H.

d) Statt der letzten Zeile hat die Handschrift „(unterstützen), einsieht, ist jederzeit ein seltenes Genie. — Der aber das Allgemeine, bloß historisch-erkannte nur von oben abzuschöpfen versteht, ist der Affe des ersteren".

e) „weil sie ... Genies sind" fehlt in H.

f) Chr. Heinrich Heinecke(n), „der Knabe von Lübeck" genannt, geboren 6. Febr. 1721, machte durch die frühzeitige Entwicklung seines Geistes, namentlich sein außerordentliches Gedächtnis, großes Aufsehen, starb aber schon 1725. — Joh. Phil. Baratier, geb. 19. Jan. 1721 zu Schwabach, konnte schon im 5. Jahre drei Sprachen sprechen, im 8. die Bibel in der Ursprache

schweifungen der Natur von ihrer Regel, Raritäten fürs Naturalienkabinett, und lassen ihre überfrühe Zeitigung zwar bewundern, aber oft auch von denen, die sie beförderten, im[a]) Grund bereuen.

* * *

Weil am Ende der ganze Gebrauch des Erkenntnisvermögens zu seiner eigenen Beförderung selbst im theoretischen Erkenntnisse doch der Vernunft bedarf, welche die Regel gibt, nach welcher es allein befördert werden kann: so kann man den Anspruch, den die Vernunft an dasselbe macht, in die drei Fragen zusammenfassen, welche nach den drei Fakultäten desselben gestellt sind:

Was will ich? (frägt der Verstand)*).

Worauf kommt's an? (frägt die Urteilskraft).

Was kommt heraus? (frägt die Vernunft).

Die Köpfe sind in der Fähigkeit der Beantwortung aller dieser drei Fragen sehr verschieden. — Die erste erfordert nur einen klaren Kopf, sich selbst zu verstehen; und diese Naturgabe ist bei einiger Kultur ziemlich gemein; vornehmlich wenn man darauf aufmerksam macht. — Die zweite treffend zu beantworten, ist weit seltener; denn es bieten sich vielerlei Arten der Bestimmung des vorliegenden Begriffs und der scheinbaren Auflösung der Aufgabe dar: welche ist nun die einzige, die dieser genau angemessen | ist (z. B. in Prozessen oder im Beginnen gewisser [228] Handlungspläne[b]) zu demselben Zweck)? Hierzu gibt es ein Talent der Auswahl des in einem gewissen Falle gerade Zutreffenden (*iudicium discretivum*), welches sehr erwünscht, aber auch sehr selten ist. Der Advokat, der mit viel Gründen angezogen kommt, die seine Behauptung

*) Das Wollen wird hier bloß im theoretischen Sinn verstanden: Was will ich als wahr behaupten?

verstehen, bekam aber früh ein greisenhaftes Aussehen und starb schon im 20. Jahre.

a) H und Auflage: „mit".

b) H: „in Handlungsplänen".

bewähren sollen, erschwert dem Richter sehr seine Sentenz, weil er selbst nur herumtappt; weiß er aber nach der Erklärung dessen, was er will, den Punkt zu treffen (denn der ist nur ein einziger), worauf es ankommt, so ist es kurz abgemacht, und der Spruch der Vernunft folgt von selbst.

Der Verstand ist positiv und vertreibt die Finsternis der Unwissenheit — die Urteilskraft mehr negativ zu Verhütung der Irrtümer aus dem dämmernden Lichte, darin die Gegenstände erscheinen. — Die Vernunft verstopft die Quelle der Irrtümer (die Vorurteile) und sichert hiemit den Verstand durch die Allgemeinheit der Prinzipien. — — Büchergelehrsamkeit vermehrt zwar die Kenntnisse, aber erweitert nicht den Begriff und die Einsicht, wo nicht Vernunft dazu kommt. Diese ist aber noch vom Vernünfteln, dem Spiel mit bloßen Versuchen im Gebrauche der Vernunft ohne ein Gesetz derselben, unterschieden. Wenn die Frage ist, ob ich Gespenster glauben soll, so kann ich über die Möglichkeit derselben auf allerlei Art vernünfteln; aber die Vernunft verbietet, abergläubisch, d. i. ohne ein Prinzip der Erklärung des Phänomens nach Erfahrungsgesetzen, die Möglichkeit desselben anzunehmen[a]).

Durch die große Verschiedenheit der Köpfe, in der Art wie sie eben dieselben Gegenstände, imgleichen sich untereinander ansehen, durch das Reiben derselben aneinander und die Verbindung derselben sowohl als ihre Trennung bewirkt die Natur ein sehenswürdiges Schauspiel auf der Bühne der Beobachter und Denker von unendlich verschiedener Art. Für die Klasse der Denker[b]) können folgende Maximen (die als zur Weisheit führend bereits oben erwähnt worden[c]) zu unwandelbaren Geboten gemacht werden:

1. Selbst denken.
2. Sich (in der Mitteilung mit Menschen) in die Stelle jedes anderen zu denken.
3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.

---

a) H: „abergläubisch zu irgendeinem Prinzip der Erklärung der Erfahrungen anzuwenden".
b) H: „für letztere aber", 1. Auflage: „für letztere Art".
c) „(die — worden)" Zusatz der 2. Auflage.

Das erste Prinzip ist negativ[a]) (*nullius addictus iurare in verba Magistri*[b]), das der zwangsfreien; das zweite positiv[a]), der liberalen, sich den Begriffen anderer be-
[229] quemenden[c]); das dritte der konsequenten (folgerechten) Denkungsart; von deren jeder, noch mehr[d]) aber von ihrem Gegenteil die Anthropologie Beispiele aufstellen kann.

Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: „der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit."[e]) Statt dessen, daß bis dahin andere für ihn dachten und er bloß nachahmte oder am Gängelbande sich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung[f]), wenngleich noch wackelnd, fortzuschreiten. |

---

a) Die Worte „negativ" und „positiv" fehlen in der Handschrift.

b) Der aus Horaz Epist. I 1, 14 entlehnte Spruch (= Auf keines Meisters Worte zu schwören verpflichtet) fehlt in H.

c) „sich ... bequemenden" desgl.

d) H: „viel mehrere".

e) Vgl. die ebenso lautende Definition der Aufklärung in Kants Abhandlung von 1784: *Was ist Aufklärung?* (Phil. Bibl. Bd. 46b, S. 135).

f) H: „Erfahrung allein".

Zweites Buch[a]). [230]

Das Gefühl der Lust und Unlust.

Einteilung.

1. Die sinnliche, 2. die intellektuelle Lust. Die erstere entweder A. durch den Sinn (das Vergnügen), oder B. durch die Einbildungskraft (der Geschmack); die zweite (nämlich intellektuelle) entweder a) durch darstellbare Begriffe oder b) durch Ideen, — — und so wird auch das Gegenteil, die Unlust, vorgestellt.

Von der sinnlichen Lust.

A.[b])

Vom Gefühl für das Angenehme oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes.

§ 60.

Vergnügen ist eine Lust durch den Sinn, und was diesen belustigt, heißt angenehm. Schmerz ist die Unlust durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, ist unangenehm. — Sie sind einander nicht wie Erwerb und Mangel (+ und 0), sondern wie Erwerb und Verlust (+ und —), d. i. eines dem anderen nicht bloß als Gegenteil (*contradictorie s. logice oppositum*[c])), sondern auch als Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*[c])) entgegen-

a) H und 1. Auflage: „Hauptstück".
b) Dieselben: „Erster Abschnitt".
c) Die lateinischen t. t. fehlen in H.

gesetzt. — — Die Ausdrücke von dem, was gefällt oder mißfällt, und dem, was dazwischen ist, dem Gleichgültigen, sind zu weit; denn sie können auch aufs Intellektuelle gehen: wo sie dann mit Vergnügen und Schmerz nicht zusammentreffen würden[a]).

Man kann diese Gefühle auch durch die Wirkung er-
[231] klären, die die | Empfindung unseres Zustandes auf das Gemüt macht. Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu verlassen (aus ihm herauszugehen): ist mir unangenehm — es schmerzt mich; was ebenso mich antreibt, ihn zu erhalten (in ihm zu bleiben): ist mir angenehm, es vergnügt mich. Wir sind aber unaufhaltsam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechsel der Empfindungen[b]) fortgeführt. Ob nun gleich das Verlassen des einen Zeitpunkts und das Eintreten in den anderen ein und derselbe Akt (des Wechsels) ist, so ist doch in unserem Gedanken und dem Bewußtsein dieses Wechsels eine Zeitfolge; dem Verhältnis der Ursache und Wirkung gemäß. — Es frägt sich nun: ob das Bewußtsein des Verlassens des gegenwärtigen Zustandes, oder ob der Prospekt des Eintretens in einen künftigen in uns die Empfindung des Vergnügens erwecke. Im ersten Fall ist das Vergnügen nichts anderes als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives; im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, also Vermehrung des Zustandes der Lust, mithin etwas Positives sein. Es läßt sich aber auch schon zum voraus erraten, daß das erstere allein stattfinden werde; denn die Zeit schleppt uns vom Gegenwärtigen zum Künftigen (nicht umgekehrt), und daß wir zuerst genötigt werden, aus dem Gegenwärtigen herauszugehen, unbestimmt in welchen anderen wir treten werden[c]), nur so daß er doch ein anderer ist, das kann allein die Ursache des angenehmen Gefühls sein.

Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz das einer Hindernis des Lebens. Leben aber (des Tiers)

a) „wo ... würden" desgl.
b) „und ... Empfindungen" desgl.
c) „wir ... werden" desgl.

ist, wie auch schon die Ärzte angemerkt haben, ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus von beiden.

Also muß vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste. Denn was würde aus einer kontinuierlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewissen Grad sich doch nicht steigern läßt, anders folgen als ein schneller Tod vor Freude?

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; sondern zwischen einem und dem anderen muß sich der Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft mit dazwischen gemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand[a]) der Gesundheit ausmachen, den wir irrigerweise für ein kontinuierlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise (mit immer dazwischen eintretendem Schmerz[b]) einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht. Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit, und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten. |

Die Schmerzen, die langsam vergehen (wie das [232] allmähliche Genesen von einer Krankheit oder der langsame Wiedererwerb eines verlorenen Kapitals), haben kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Übergang unmerklich ist. — Diese Sätze des Grafen Veri[c]) unterschreibe ich mit voller Überzeugung.

Erläuterung durch Beispiele.

Warum ist das Spiel (vornehmlich um Geld) so anziehend und, wenn es nicht gar zu eigennützig ist, die beste Zerstreuung und Erholung nach einer langen An-

a) H: „Stand".

b) „(mit ... Schmerz)" Zusatz des Drucks.

c) Gemeint ist wohl Graf Pietro Ver(r)i (1728—1799), der *Meditazioni sulla felicità* (Milano 1763) veröffentlichte, die von dem Göttinger Philosophieprofessor Chr. Meiners unter dem Titel *Gedanken über die Natur des Vergnügens* (Leipzig 1777) verdeutscht wurden. Die von Kant zitierten Sätze finden sich in letzterem Buche S. 34f., 56, 61 und 98 [zum Teil nach Külpe].

strengung der Gedanken (denn durch Nichtstun erholt man sich nur langsam)? Weil es der Zustand eines unablässig wechselnden Fürchtens und Hoffens ist. Die Abendmahlzeit nach demselben schmeckt und bekommt auch besser. — Wodurch sind Schauspiele (es mögen Trauer- oder Lustspiele sein) so anlockend? Weil in allen gewissen[a]) Schwierigkeiten — Ängstlichkeit und Verlegenheit zwischen Hoffnung und Freude — eintreten und so das Spiel einander widriger Affekten beim Schlusse des Stücks dem Zuschauer Beförderung des Lebens ist, indem es ihn innerlich in Motion versetzt hat. — Warum schließt ein Liebesroman mit der Trauung, und weswegen ist ein ihm angehängter Supplement-[b])Band (wie im Fielding), der ihn von der Hand eines Stümpers[c]) noch in der Ehe fortsetzt[d]), widrig und abgeschmackt? Weil Eifersucht, als Schmerz der Verliebten zwischen ihre Freuden und Hoffnungen, vor der Ehe[e]) Würze für den Leser, in der Ehe aber Gift ist; denn um in der Romanensprache zu reden, ist „das Ende der Liebesschmerzen zugleich das Ende der Liebe" (versteht sich mit Affekt). — Warum ist Arbeit die beste Art, sein Leben zu genießen? Weil sie beschwerliche (an sich unangenehme und nur durch den Erfolg ergötzende) Beschäftigung ist, und die Ruhe durch das bloße Verschwinden einer langen Beschwerde zur fühlbaren Lust, dem Frohsein, wird; da sie sonst nichts Genießbares sein würde. — — Der Tobak (er werde geraucht oder geschnupft) ist zunächst mit einer unangenehmen Empfindung verbunden. Aber gerade dadurch, daß die Natur (durch Absonderung eines Schleims der Gaumen oder der Nase) diesen Schmerz augenblicklich aufhebt, wird er (vornehmlich der erstere) zu einer Art von Gesellschaft durch Unterhaltung und immer neue[f]) Erweckung der Empfindungen und selbst der Gedanken; wenn diese gleich hiebei nur

a) „gewisse" fehlt in H.
b) „Supplement-" desgl.
c) „von ... Stümpern" desgl.
d) Über diese Fortsetzung vgl. S. 61.
e) „vor der Ehe" Zusatz des Drucks.
f) „immer neue" desgl.

herumschweifend sind. — Wen endlich auch kein positiver Schmerz zur Tätigkeit anreizt, | den wird allenfalls ein [233] negativer, die Langeweile, als Leere an Empfindung, die der an den Wechsel derselben gewöhnte Mensch in sich wahrnimmt, indem er den Lebenstrieb doch womit auszufüllen bestrebt ist, oft dermaßen affizieren, daß er eher etwas zu seinem Schaden, als gar nichts zu tun sich angetrieben fühlt.

Von der Langeweile und dem Kurzweil.

§ 61.

Sein Leben fühlen, sich vergnügen, ist also nichts anderes als: sich kontinuierlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen (der also ein ebensooft wiederkommender Schmerz sein muß). Hieraus erklärt sich auch die drückende, ja ängstliche Beschwerlichkeit der Langeweile für alle, welche auf ihr Leben und auf die Zeit aufmerksam sind (kultivierte Menschen)*). Dieser Druck oder Antrieb, jeden Zeitpunkt, darin wir sind, zu verlassen und in den folgenden überzugehen, ist

*) Der Karaibe ist durch seine angeborene Leblosigkeit von dieser Beschwerlichkeit frei. Er kann stundenlang mit seiner Angelrute sitzen, ohne etwas zu fangen; die Gedankenlosigkeit ist ein Mangel des Stachels der Tätigkeit, der immer einen Schmerz bei sich führt, und dessen jener überhoben ist [a]). — Unsere Lesewelt von verfeinertem Geschmack wird durch ephemerische Schriften immer im Appetit, selbst im Heißhunger zur Leserei (eine Art von Nichtstun) erhalten, nicht um sich zu kultivieren, sondern zu genießen; so daß die Köpfe dabei immer leer bleiben und keine Übersättigung zu besorgen ist; indem sie ihrem geschäftigen Müßiggange den Anstrich einer Arbeit geben und sich in demselben einen würdigen Zeitaufwand vorspiegeln, der doch um nichts besser ist als jener, welchen das Journal des Luxus und der Moden [b]) dem Publikum anbietet [c]).

a) Vgl. *Archenholz, Literatur und Völkerkunde* VI (1785), 479 [Külpe].

b) Ein solches wurde seit 1786 von F. J. Bertuch und J. M. Kraus herausgegeben [nach Külpe].

c) Diese ganze Anmerkung fehlt in H.

akzelerierend und kann bis zur Entschließung wachsen, seinem Leben ein Ende zu machen, weil der üppige Mensch den Genuß aller Art versucht hat, und keiner für ihn mehr neu ist[a]); wie man in Paris vom Lord Mordaunt sagte: „Die Engländer erhängen sich, um sich die Zeit zu passieren."[b]) — — Die in sich wahrgenommene Leere an Empfindungen erregt ein Grauen (*horror vacui*) und gleichsam das Vorgefühl eines langsamen Todes, der für peinlicher gehalten wird, als wenn das Schicksal den Lebensfaden schnell abreißt.

Hieraus erklärt sich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügen für einerlei genommen werden: weil, je schneller wir über die Zeit wegkommen, wir uns desto erquickter fühlen; wie[c]) eine Gesellschaft, die sich auf einer Lustreise im Wagen drei Stunden lang mit Ge-
[234] sprächen wohl unter|halten hat, beim Aussteigen, wenn einer von ihnen nach der Uhr sieht, fröhlich sagt: „Wo ist die Zeit geblieben!" oder: „Wie kurz ist uns die Zeit geworden!" Da im Gegenteil, wenn die Aufmerksamkeit auf die Zeit nicht Aufmerksamkeit auf einen Schmerz, über den wir wegzusein uns bestreben, sondern auf ein Vergnügen wäre, man wie billig jeden Verlust der Zeit bedauern würde. — Unterredungen, die wenig Wechsel der Vorstellungen enthalten, heißen langweilig, eben hiemit auch beschwerlich[d]), und ein kurzweiliger Mann wird, wenngleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der, sobald er nur ins Zimmer tritt, gleich aller Mitgäste Gesichter erheitert, wie durch ein Frohsein wegen Befreiung von einer Beschwerde.

Wie ist aber das Phänomen zu erklären, daß ein Mensch, der sich den größten Teil seines Lebens hindurch mit Langerweile gequält hat, so daß ihm jeder Tag lang

---

a) „weil ... neu ist" fehlt in H.

b) Kant hat diese Bemerkung entweder aus *Lettres de Mr. l'Abbé Le Blanc* (1751) I, 259 (deutsche Ausgabe: Briefe über die Engländer, 1770, I 204f.), oder aus Alberti, Briefe über die Engländer (2. Aufl. 1774) I, 329ff. geschöpft [Külpe].

c) 1. Auflage: „und".

d) H: „sehr beschwerlich".

wurde[a]), doch am Ende des Lebens über die Kürze des Lebens klagt? — Die Ursache hievon ist in der Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu suchen: woher die deutschen (nicht gemessenen oder mit Meilenzeiger wie die russischen Werste versehenen) Meilen je näher zur Hauptstadt (z. B. Berlin), immer desto kleiner, je weiter aber davon (in Pommern), desto größer werden; nämlich die Fülle der gesehenen Gegenstände (Dörfer und Landhäuser) bewirkt in der Erinnerung den täuschenden Schluß auf einen großen, zurückgelegten Raum, folglich auch auf eine längere dazu erforderlich gewesene Zeit[b]); das Leere aber im letzteren Fall wenig Erinnerung des Gesehenen und also den Schluß auf einen kürzeren Weg und folglich kürzere Zeit[c]), als sich nach der Uhr ergeben würde. — — Ebenso wird die Menge der Abschnitte, die den letzten Teil des Lebens mit mannigfaltigen veränderten Arbeiten auszeichnen, dem Alten die Einbildung von einer längeren zurückgelegten Lebenszeit erregen, als er nach der Zahl der Jahre geglaubt hatte[d]), und das Ausfüllen der Zeit durch planmäßig fortschreitende Beschäftigungen, die einen großen beabsichtigten Zweck zur Folge haben (*vitam extendere factis*), ist das einzige sichere Mittel, seines Lebens froh und dabei doch auch lebenssatt zu werden. „Je mehr du gedacht, je mehr du getan hast, desto länger hast du (selbst in deiner eigenen Einbildung) gelebt." — — Ein solcher Beschluß des Lebens geschieht nun mit Zufriedenheit.

Wie steht es aber mit der Zufriedenheit (*acquiescentia*) während dem Leben? — Sie ist dem Menschen unerreichbar: weder in moralischer (mit sich selbst im Wohlverhalten zufrieden zu sein) noch in pragmatischer | Hin- [235]
sicht (mit seinem Wohlbefinden, was er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt). Die

---

a) H und 1. Auflage: „und ihm . . . lang war".

b) H und 1. Auflage stilisieren etwas anders: „auf eine lange dazu erforderlich gewesene Zeit, folglich auch auf einen großen zurückgelegten Raum".

c) „und . . . Zeit" Zusatz der 2. Auflage.

d) H: „hätte".

Natur hat den Schmerz zum Stachel der Tätigkeit in ihn gelegt, dem er nicht entgehen kann, um immer zum Bessern fortzuschreiten, und auch im letzten Augenblicke des Lebens ist die Zufriedenheit mit dem letzten Abschnitte desselben nur komparativ (teils indem wir uns mit dem Lose anderer, teils auch mit uns selbst vergleichen) so zu nennen; nie aber ist sie rein und vollständig. — Im Leben (absolut) zufrieden zu sein, wäre tatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern, oder Abstumpfung[a]) der Empfindungen und der damit verknüpften Tätigkeit. Eine solche aber kann ebensowenig mit dem intellektuellen Leben des Menschen zusammen bestehen, als der Stillstand des Herzens in einem tierischen Körper, auf den, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreiz ergeht, unvermeidlich der Tod folgt.

Anmerkung. In diesem Abschnitte sollte nun auch von Affekten, als Gefühlen der Lust und Unlust, die die Schranken der inneren Freiheit im Menschen überschreiten[b]), gehandelt werden. Allein da diese mit den Leidenschaften, welche in einem anderen Abschnitte, nämlich dem des Begehrungsvermögens, vorkommen, oft vermengt zu werden pflegen und doch auch damit in naher Verwandtschaft stehen: so werde ich ihre Erörterung bei Gelegenheit dieses dritten Abschnittes vornehmen.

§ 62.

Habituell zur Fröhlichkeit gestimmt zu sein, ist zwar mehrenteils eine Temperamentseigenschaft, kann aber auch oft eine Wirkung von Grundsätzen sein; wie Epikurs von anderen so genanntes und darum verschrienes[c]) Wollustsprinzip, was eigentlich das stets fröhliche Herz des Weisen bedeuten sollte. — Gleichmütig ist der, welcher

a) „oder Abstumpfung" fehlt in H.

b) H und 1. Auflage: „als . . . überschreitenden Gefühlen der Lust oder Unlust".

c) Wogegen auch in einem besonderen Aufsatz in Archenholz' oben genannter Zeitschrift (1784) IV, 901 protestiert wurde [Külpe].

sich weder erfreut noch betrübt, und von dem, der gegen die Zufälle des Lebens gleichgültig, mithin von stumpfem Gefühl ist, sehr unterschieden. — Von der Gleichmütigkeit unterscheidet sich die launische Sinnesart (vermutlich hat sie anfänglich[a]) lunatisch geheißen), welche eine Disposition zu Anwandlungen eines Subjekts zur Freude oder Traurigkeit ist, von denen dieses sich selbst keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich den Hypochondristen anhängt. Sie ist von dem launichten Talent (eines Butler oder Sterne) ganz unterschieden, welches durch die absichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenstände setzt (gleichsam sie auf den Kopf stellt), mit schalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leser das Vergnügen macht, sie selbst[b]) zurechtzustellen. — Empfindsamkeit ist jener Gleichmütigkeit nicht entgegen. Denn sie ist ein Ver|mögen und eine Stärke, den Zustand so- [236]
wohl der Lust als Unlust zuzulassen oder auch vom Gemüt abzuhalten, und hat also eine Wahl. Dagegen ist Empfindelei eine Schwäche, durch Teilnehmung an anderer ihrem Zustande, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen affizieren zu lassen. Die erstere ist männlich: denn der Mann, welcher einem Weibe oder Kinde Beschwerlichkeiten oder Schmerz ersparen will, muß so viel feines Gefühl haben, als nötig ist, um anderer ihre Empfindung nicht nach seiner Stärke, sondern ihrer Schwäche zu beurteilen, und die Zartheit seiner Empfindung ist zur Großmut notwendig. Dagegen ist die tatleere Teilnehmung seines Gefühls, sympathetisch zu anderer ihren Gefühlen das seine mittönen und sich so bloß leidend affizieren zu lassen, läppisch und kindisch. — So kann und sollte es Frömmigkeit in guter Laune geben; so kann und soll man beschwerliche, aber notwendige Arbeit in guter Laune verrichten; ja selbst sterben in guter Laune[c]): denn alles

a) „anfänglich" fehlt in H.
b) „selbst" desgl.
c) 1. Auflage hat etwas verändert: „Frömmigkeit in guter Laune, beschwerliche . . . Arbeit, selbst das Sterben in guter Laune geben".

dieses verliert seinen Wert dadurch, daß es in übler Laune und mürrischer Stimmung begangen oder erlitten wird[a]).

Von dem Schmerz, über dem man vorsätzlich als einem, der nie anders als mit dem Leben aufhören soll, brütet, sagt man, daß jemand sich etwas (ein Übel) zu Gemüte ziehe. — Man muß sich aber nichts[b]) zu Gemüte ziehen; denn was sich nicht ändern läßt, muß aus dem Sinn geschlagen werden: weil es Unsinn wäre, das Geschehene ungeschehen machen zu wollen. Sich selbst[c]) bessern geht wohl an und ist auch Pflicht; an dem aber, was schon außer meiner Gewalt ist, noch bessern zu wollen, ist ungereimt. Aber etwas zu Herzen nehmen, worunter jeder gute Rat oder Lehre verstanden wird, die man sich angelegen zu sein den festen Vorsatz faßt, ist eine überlegte Gedankenrichtung, seinen Willen mit genugsam starkem Gefühl zur Ausübung desselben zu verknüpfen[d]). — Die Buße des Selbstpeinigers statt der schnellen Verwendung seiner Gesinnung[e]) auf einen besseren Lebenswandel ist rein verlorene Mühe und hat noch wohl die schlimme Folge, bloß dadurch (durch[f]) die Reue) sein Schuldregister für getilgt zu halten und so sich die vernünftigerweise jetzt noch zu verdoppelnde Bestrebung zum Besseren zu ersparen.

§ 63.

Eine Art sich zu vergnügen ist zugleich Kultur: nämlich Vergrößerung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieser Art zu genießen; dergleichen das mit Wissenschaften und schönen Künsten[g]) ist. Eine andere Art aber ist
[237] Abnutzung: welche uns des ferneren Genusses immer | weniger fähig macht. Auf welchem Wege man aber auch

a) H: „mürrischer begangen wird".
b) H und 1. Auflage: „nichts dergleichen"
c) „selbst" Zusatz der 2. Auflage.
d) „ist ... verknüpfen" fehlt in H.
e) „seiner Gesinnung" desgl.
f) „durch" Zusatz der 2. Auflage.
g) H und 1. Auflage: „schönen Künsten und Wissenschaften".

immer Vergnügen suchen mag: so ist es, wie bereits oben gesagt[a]), eine Hauptmaxime, es sich so zuzumessen, daß man noch immer damit steigen kann; denn damit gesättigt zu sein, bewirkt denjenigen ekelnden Zustand, der dem verwöhnten Menschen das Leben selbst zur Last macht und Weiber[b]) unter dem Namen der Vapeurs[c]) verzehrt. — — Junger Mensch! (ich wiederhole es)[d]), gewinne die Arbeit lieb; versage dir Vergnügen, nicht um ihnen zu entsagen, sondern soviel als möglich immer nur im Prospekt zu behalten! Stumpfe die Empfänglichkeit für dieselbe nicht durch Genuß frühzeitig ab! Die Reife des Alters, welche die Entbehrung eines jeden physischen Genusses nie bedauern läßt, wird selbst in dieser Aufopferung dir ein Kapital von Zufriedenheit zusichern, welches vom Zufall oder dem Naturgesetz unabhängig ist.

§ 64.

Wir urteilen aber auch über Vergnügen und Schmerz durch ein höheres Wohlgefallen oder Mißfallen an uns selbst (nämlich das moralische): ob wir uns demselben weigern oder überlassen sollen.

1. Der Gegenstand kann angenehm sein, aber das Vergnügen an demselben mißfallen. Daher der Ausdruck von einer bitteren Freude. — Der, welcher in mißlichen Glücksumständen ist und nun seine Eltern oder einen würdigen und wohltätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, sich über ihr Absterben zu freuen; aber auch nicht, sich diese Freude zu verweisen. Eben das geschieht im Gemüte eines Adjunkts, der einem von ihm verehrten Vorgänger mit ungeheuchelter Traurigkeit im Leichenbegängnisse folgt.

---

a) „wie . . . gesagt" Zusatz der 2. Auflage.

b) „Weiber" fehlt in H.

c) Vgl. auch Kants *Beobachtungen über das Gefühl d. Schönen u. Erhabenen*, 4. Abschnitt (*Phil. Bibl. 50*, S. 50 Anm.) und Rousseaus *Emile l. IV.*

d) Zusatz der 2. Auflage. Vgl. oben S. 62f.

2. Der Gegenstand kann unangenehm sein; aber der Schmerz über ihn gefällt. Daher der Ausdruck süßer Schmerz: z. B. einer sonst wohlhabend hinterlassenen Witwe, die sich nicht will trösten lassen; welches oft ungebührlicherweise für Affektation ausgelegt wird.

Dagegen kann das Vergnügen überdem noch gefallen, nämlich dadurch daß der Mensch an solchen Gegenständen, mit denen sich zu beschäftigen ihm Ehre macht[a]), ein Vergnügen findet: z. B. die Unterhaltung mit schönen Künsten statt des bloßen Sinnengenusses, und dazu noch das Wohlgefallen daran, daß er (als ein feiner Mann) eines solchen Vergnügens fähig ist. — Ebenso kann der Schmerz eines Menschen obenein ihm noch mißfallen. Jeder Haß eines Beleidigten ist Schmerz; aber der Wohldenkende kann doch nicht umhin, es sich zu verweisen, daß selbst nach der Genugtuung er noch immer einen Groll gegen ihn übrig behält. |

[238] § 65.

Vergnügen, was man selbst (gesetzmäßig) erwirbt, wird verdoppelt gefühlt; einmal als Gewinn und dann noch obenein als Verdienst (die innere[b]) Zurechnung, selbst Urheber desselben zu sein). — Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigstens dauerhafter als im Glücksspiel gewonnenes, und wenn man auch über das Allgemeinschädliche der Lotterie wegsieht, so liegt doch im Gewinn durch dieselbe etwas, dessen sich ein wohldenkender Mensch schämen muß. — Ein Übel, daran eine fremde Ursache schuld ist, schmerzt; aber woran man selbst schuld ist, betrübt und schlägt nieder[c]).

Wie ist es aber zu erklären oder zu vereinigen: daß bei einem Übel, was jemanden von anderen widerfährt, zweierlei Sprache geführt wird? — So sagt z. B. einer der Leidenden: „Ich wollte mich zufrieden geben, wenn ich

a) „mit ... macht“ fehlt in H.
b) „innere“ desgl.
c) „und schlägt nieder“ desgl.

nur die mindeste Schuld daran hätte"; ein zweiter[a]) aber: „Es ist mein Trost, daß ich daran ganz unschuldig bin." — Unschuldig leiden entrüstet: weil es Beleidigung von einem anderen[b]) ist. — Schuldig leiden schlägt nieder: weil es innerer Vorwurf ist. — Man sieht leicht, daß von jenen beiden der zweite[c]) der bessere Mensch sei[d]).

§ 66.

Es ist eben nicht die lieblichste Bemerkung an Menschen: daß ihr Vergnügen durch Vergleichung mit anderer ihrem Schmerz erhöht, der eigene Schmerz aber durch die Vergleichung mit anderer ähnlichen oder noch größeren Leiden vermindert wird. Diese Wirkung ist aber bloß psychologisch (nach dem Satze des Kontrastes: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*[e])) und hat keine Beziehung aufs Moralische: etwa anderen Leiden zu wünschen, damit man die Behaglichkeit seines eigenen Zustandes desto inniglicher fühlen möge. Man leidet vermittelst[f]) der Einbildungskraft mit dem anderen mit (so wie, wenn man jemanden, aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe sieht, man unwillkürlich und vergeblich sich auf die Gegenseite hinbeugt, um ihn gleichsam gerade zu stellen)[g]) und ist nur froh, in dasselbe Schicksal nicht auch verflochten zu sein*). Daher läuft das Volk mit heftiger

*) *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,*
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Lucret.[h])

a) H und 1. Auflage: „anderer".
b) „von einem anderen" fehlt in H.
c) 1. Auflage: „letztere".
d) „Man ... Mensch sei" fehlt in H.
e) Deutsch: Entgegengesetztes, nebeneinander gestellt, tritt um so stärker hervor.
f) H: „in".
g) Die ganze Parenthese: „(sowie ... zu stellen)" ist Zusatz des Drucks.
h) Lucretius, *De rerum natura* II, v. 1—4. Kant stellt in der

Begierde, die Hinführung eines Delinquenten und dessen Hinrichtung anzusehen, als zu einem Schauspiel. Denn die Gemütsbewegungen und Gefühle, die sich an seinem Ge-
[239] sicht | und Betragen äußern, wirken sympathetisch auf den Zuschauer und hinterlassen nach der Beängstigung desselben durch die Einbildungskraft (deren Stärke durch die Feierlichkeit noch erhöht wird) das sanfte, aber doch ernste Gefühl einer Abspannung, welche den darauffolgenden Lebensgenuß desto fühlbarer macht.

Auch wenn man seinen Schmerz mit anderen möglichen an seiner eigenen Person vergleicht, wird er dadurch doch erträglicher. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man dadurch sein Unglück doch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, daß es leicht hätte das Genick treffen können.

Das gründlichste und leichteste Besänftigungsmittel aller Schmerzen ist der Gedanke, den man einem vernünftigen Menschen wohl anmuten kann: daß das Leben überhaupt, was den Genuß desselben betrifft, der von Glücksumständen abhängt, gar keinen eigenen Wert[a]) und nur, was den Gebrauch desselben anlangt, zu welchen Zwecken es[b]) gerichtet ist, einen Wert habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann; der also in seiner Gewalt ist. Wer ängstlich wegen des Verlustes desselben bekümmert ist, wird des Lebens nie froh werden[c]).

---

zweiten Zeile *alterius magnum* um. Dagegen hat schon die 2. Auflage das Anfangswort *Dulce* der Handschrift und 1. Auflage richtig in *Suave* verbessert. Deutsch: Es ist angenehm, wenn bei hoher See Stürme die Meeresfläche aufwühlen, vom Lande aus der großen Not des Nächsten zuzuschauen; nicht weil die Qual jemandes überhaupt ein anziehendes Vergnügen ist, sondern weil es angenehm ist, Leiden wahrzunehmen, von denen man selbst frei ist.

a) H und 1. Auflage: „Wert habe".

b) Desgl.: „er".

c) „wird ... werden" fehlt in H.

B.[a])

Vom Gefühl für das Schöne,

d. i.[b])

der teils sinnlichen teils intellektuellen Lust in der reflektierten Anschauung, oder dem Geschmack.

§ 67.

Geschmack in der eigentlichen Bedeutung des Worts ist, wie schon oben[c]) gesagt[d]), die Eigenschaft eines Organs (der Zunge, des Gaumens und des Schlundes), von gewissen aufgelösten Materien im Essen oder Trinken spezifisch affiziert zu werden. Er ist in seinem Gebrauche entweder bloß als Unterscheidungs- oder auch zugleich als Wohlgeschmack zu verstehen [z. B. ob etwas süß oder bitter sei, oder ob das Gekostete (Süße oder Bittere) angenehm sei]. Der erstere kann allgemeine Übereinstimmung in der Art, wie gewisse Materien zu benennen sind, der letztere aber kann niemals ein allgemeingültiges Urteil abgeben: daß nämlich (z. B. das Bittere), was mir angenehm ist, auch jedermann angenehm sein werde. Der Grund davon ist klar: weil Lust oder Unlust nicht zum Erkenntnisvermögen in Ansehung der Objekte gehören, sondern Bestim|mungen des Subjekts sind, also [240] äußeren Gegenständen nicht beigelegt werden können. — Der Wohlgeschmack enthält also zugleich den Begriff von einer Unterscheidung durch Wohlgefallen oder Mißfallen, welche ich mit der Vorstellung des Gegenstandes in der Wahrnehmung oder Einbildung verbinde.

Nun wird aber auch das Wort Geschmack für ein sinnliches Beurteilungsvermögen genommen, nicht bloß nach der Sinnesempfindung für mich selbst, sondern auch nach einer gewissen Regel zu wählen, die als für jeder-

a) Statt „B“ haben H und 1. Auflage: „Zweiter Abschnitt“.
b) H und 1. Auflage: „oder“.
c) sc. S. 51 ff.
d) „wie ... gesagt“ Zusatz der 2. Auflage.

mann geltend vorgestellt wird. Diese Regel kann empirisch sein, wo sie aber alsdann auf keine wahre Allgemeinheit, folglich auch nicht auf Notwendigkeit (es müsse im Wohlgeschmack jedes anderen Urteil mit dem meinigen übereinstimmen) — Anspruch machen kann. So gilt nämlich die Geschmacksregel in Ansehung der Mahlzeiten für die Deutschen, mit einer Suppe, für Engländer aber, mit derber Kost anzufangen: weil eine durch Nachahmung allmählich verbreitete Gewohnheit es zur Regel der Anordnung einer Tafel gemacht hat.

Aber es gibt auch einen Wohlgeschmack, dessen Regel *a priori* begründet sein muß, weil sie Notwendigkeit, folglich auch Gültigkeit für jedermann ankündigt, wie die Vorstellung eines Gegenstandes in Beziehung auf das Gefühl der Lust oder Unlust zu beurteilen sei (wo also die Vernunft insgeheim mit im Spiel ist, ob man zwar das Urteil derselben nicht aus Vernunftprinzipien ableiten und es darnach beweisen kann[a]); und diesen Geschmack könnte man den vernünftelnden zum Unterschiede vom empirischen als dem Sinnengeschmack (jenen *gustus reflectens*, diesen *reflexus*) nennen.

Alle Darstellung seiner eigenen Person oder seiner Kunst mit Geschmack setzt einen gesellschaftlichen Zustand (sich mitzuteilen) voraus, der nicht immer gesellig (teilnehmend an der Lust anderer), sondern im Anfange gemeiniglich barbarisch, ungesellig[b]) und bloß wetteifernd ist. — In völliger Einsamkeit wird niemand sich oder[c]) sein Haus schmücken oder ausputzen; er wird es auch nicht gegen die[d]) Seinigen (Weib und Kinder), sondern nur gegen Fremde tun, um sich vorteilhaft zu zeigen. Im Geschmack (der Auswahl) aber, d. i. in der ästhetischen Urteilskraft, ist es nicht unmittelbar die Empfindung (das Materiale der Vorstellung des Gegenstandes),

---

a) 1. Auflage: „könne", während H schon das richtigere „kann" hat.

b) „ungesellig" Zusatz des Drucks.

c) Das im Druck fehlende „oder" von uns nach H hinzugefügt.

d) H und 1. Auflage: „mit den".

sondern wie es die freie (produktive) Einbildungskraft durch Dichtung zusammenpaart, d. i. die Form, was das Wohlgefallen an demselben hervorbringt: denn nur die Form ist es, was des Anspruchs[a]) | auf eine allgemeine [241]
Regel für das Gefühl der Lust fähig ist. Von der Sinnenempfindung, die nach Verschiedenheit der Sinnesfähigkeit der Subjekte sehr verschieden sein kann, darf man eine solche allgemeine Regel nicht erwarten. — Man kann also den Geschmack so erklären: „Geschmack ist das Vermögen der ästhetischen Urteilskraft, allgemeingültig zu wählen."

Er ist also ein Vermögen der gesellschaftlichen Beurteilung äußerer Gegenstände in der Einbildungskraft. — Hier fühlt das Gemüt seine Freiheit im Spiele der Einbildungen (also der Sinnlichkeit); denn die Sozialität mit anderen Menschen setzt Freiheit voraus, — und dieses Gefühl ist Lust. — Aber die Allgemeingültigkeit dieser Lust für jedermann, durch welche die Wahl mit Geschmack (des Schönen) sich von der Wahl durch bloße Sinnenempfindung (des bloß subjektiv Gefallenden), d. i. des Angenehmen, unterscheidet, führt den Begriff eines Gesetzes bei sich; denn nur nach diesem kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurteilenden allgemein sein. Das Vermögen der Vorstellung des Allgemeinen aber ist der Verstand. Also ist das Geschmacksurteil sowohl ein ästhetisches als ein Verstandesurteil, aber in beider Vereinigung (mithin das letztere nicht als rein)[b]) gedacht. — Die Beurteilung eines Gegenstandes durch Geschmack ist ein Urteil über die Einstimmung oder den Widerstreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Gesetzmäßigkeit des Verstandes und geht also nur die Form, (diese Vereinbarung der Sinnenvorstellungen) ästhetisch zu beurteilen[c]), nicht Produkte, in welchen jene wahr-

a) So, statt des „Ausspruchs" im Druck von Külpe nach der Handschrift wieder eingesetzt.

b) „(mithin ... rein)" fehlt in H.

c) Anstatt „Sinnenvorstellungen) ästhetisch zu beurteilen" hat H ausführlicher: „Sinnenvorstellung) nicht die Materie (die Sinnenlust) an, welche vielmehr, vornehmlich wenn das Gefühl desselben (der Reiz) stark ist, das Geschmacksurteil über-

genommen wird, hervorzubringen an; denn das wäre Genie, dessen aufbrausende Lebhaftigkeit durch die Sittsamkeit des Geschmacks gemäßigt und eingeschränkt zu werden oft bedarf.

Schönheit ist allein das, was für den Geschmack gehört; das Erhabene gehört zwar auch zur ästhetischen Beurteilung, aber nicht für den Geschmack. Aber es kann und soll die Vorstellung des Erhabenen doch an sich[a]) schön sein; sonst ist sie rauh, barbarisch und geschmackwidrig. Selbst die Darstellung des Bösen oder Häßlichen (z. B. der Gestalt des personifizierten Todes bei Milton[b]) kann und muß schön sein, wenn einmal ein Gegenstand ästhetisch vorgestellt[c]) werden soll, und wenn es auch ein Thersites wäre; denn sonst bewirkt sie entweder Unschmackhaftigkeit oder Ekel: welche beide das Bestreben[d]) enthalten[e]), eine Vorstellung, die zum Genuß dargeboten wird, von sich zu stoßen, dahingegen Schönheit den Begriff der Einladung zur innigsten Vereinigung mit dem Gegenstande, d. i. zum unmittelbaren Genuß[f]) bei
[242] sich führt. — Mit dem Ausdruck einer | schönen Seele sagt man alles, was sich, sie zum Zweck der innersten Vereinigung mit ihr zu machen, sagen läßt; denn Seelengröße und Seelenstärke betreffen die Materie (die Werkzeuge zu gewissen Zwecken); aber die Seelengüte[g]), die reine Form, unter der alle Zwecke sich müssen vereinigen lassen und die daher, wo sie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt urschöpferisch, aber auch überirdisch ist, — diese Seelengüte ist doch der Mittelpunkt, um welchen das Geschmacksurteil alle seine

---

schreit. — Der Geschmack ist also nur ein Vermögen, diese Einhelligkeit oder Mißhelligkeit im Zusammensein der Vorstellungen ästhetisch zu beurteilen."

a) „doch an sich" Zusatz des Drucks.

b) Im 2. Gesang des *Verlorenen Paradieses*.

c) H: „dargestellt".

d) H und 1. Auflage: „Bestrebungen".

e) „enthalten" fehlt in der 1. Auflage.

f) H: „Gegenstande der Wahl".

g) H: „Seelenschönheit".

Urteile der mit der Freiheit des Verstandes vereinbaren sinnlichen Lust versammelt[a]).

Anmerkung. Wie mag es doch gekommen sein, daß vornehmlich die neueren Sprachen das ästhetische Beurteilungsvermögen mit einem Ausdruck (*gustus, sapor*), der bloß auf ein gewisses Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterscheidung sowohl als die Wahl genießbarer Dinge durch dasselbe hinweiset, bezeichnet haben? — Es ist keine Lage, wo Sinnlichkeit und Verstand, in einem Genusse vereinigt, so lange fortgesetzt und so oft mit Wohlgefallen wiederholt werden können, — als eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft. — Die erstere wird aber hierbei nur als Vehikel der Unterhaltung der letzteren angesehen. Der ästhetische Geschmack des Wirts zeigt sich nun in der Geschicklichkeit, allgemeingültig zu wählen; welches er aber durch seinen eigenen Sinn nicht bewerkstelligen kann: weil seine Gäste sich vielleicht andere[b]) Speisen oder Getränke, jeder nach seinem Privatsinn, auswählen würden. Er setzt also seine Veranstaltung in der Mannigfaltigkeit: daß nämlich für jeden nach seinem Sinn einiges angetroffen werde; welches eine komparative Allgemeingültigkeit abgibt. Von seiner Geschicklichkeit, die Gäste selbst zur wechselseitigen allgemeinen Unterhaltung zu wählen (welche auch wohl Geschmack genannt wird, eigentlich aber Vernunft in ihrer Anwendung auf den Geschmack und von diesem noch verschieden ist), kann in der gegenwärtigen Frage nicht die Rede sein. Und so hat das Organgefühl durch einen besonderen Sinn den Namen für ein ideales, nämlich einer sinnlich-allgemeingültigen Wahl überhaupt, hergeben können. — Noch sonderbarer ist es: daß die Geschicklichkeit der Erprobung durch den Sinn, ob etwas ein Gegenstand des Genusses eines und desselben Subjekts (nicht ob dessen Wahl allgemeingültig) sei (*sapor*), sogar zur Benennung der Weisheit (*sapientia*) hinaufgeschroben worden; vermutlich deswegen, weil ein unbedingt notwendiger Zweck keines

a) „diese Seelengüte ... versammelt" fehlt in H.
b) H und 1. Auflage: „anderer ihrer sich andere".

[243] Überlegens und Versuchens bedarf, | sondern unmittelbar gleichsam durch Schmecken des Zuträglichen in die Seele kommt.

§ 68.[a]

Das Erhabene (*sublime*) ist die ehrfurchterregende Großheit (*magnitudo reverenda*) dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung (um ihm mit seinen Kräften angemessen zu sein) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demselben in seiner eigenen Schätzung zu verschwinden, zugleich abschreckend ist (z. B. der Donner über unserem Haupte oder ein hohes, wildes Gebirge); wobei, wenn man selbst in Sicherheit ist, Sammlung seiner Kräfte, um die Erscheinung zu fassen, und dabei Besorgnis, ihre Größe nicht erreichen zu können, Verwunderung (ein angenehmes Gefühl durch kontinuierliche Überwindung des Schmerzens) erregt wird.

Das Erhabene ist zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerspiel vom Schönen: weil die Bestrebung und der Versuch, sich zu der Fassung (*apprehensio*) des Gegenstandes zu erheben, dem Subjekt ein Gefühl seiner eigenen Größe und Kraft erweckt; aber die Gedankenvorstellung desselben in der Beschreibung oder Darstellung kann und muß immer schön sein. Denn sonst wird die Verwunderung Abschreckung, welche von Bewunderung, als einer Beurteilung, wobei man des Verwunderns nicht satt wird, sehr unterschieden ist.

Die Großheit, die zweckwidrig ist (*magnitudo monstrosa*), ist das Ungeheuere. Daher haben die Schriftsteller, welche die weitläufige Größe des russischen Reichs erheben wollten, es schlecht getroffen, daß sie es als ungeheuer betitelten; denn hierin liegt ein Tadel: als ob es für einen einzigen Beherrscher zu groß sei. — Abenteuerlich ist ein Mensch, der den Hang hat, sich in Begebenheiten zu verflechten, deren wahre Erzählung einem Roman ähnlich ist.

Das Erhabene ist also zwar nicht ein Gegenstand für

a) In H folgt als Überschrift: „Vom Geschmack in Ansehung des Erhabenen".

den Geschmack, sondern für das Gefühl der Rührung; aber die künstliche Darstellung desselben in der Beschreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, *parerga*) kann und soll schön sein: weil es sonst wild, rauh und abstoßend und so dem Geschmack zuwider ist.

Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität. [244]

§ 69.

Der Geschmack (gleichsam[a]) als formaler Sinn) geht auf Mitteilung seines Gefühls der Lust oder Unlust an andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch diese Mitteilung selbst mit Lust affiziert, ein Wohlgefallen (*complacentia*) daran gemeinschaftlich mit anderen (gesellschaftlich) zu empfinden. Nun ist das Wohlgefallen, was nicht bloß als für das empfindende Subjekt, sondern auch für jeden anderen, d. i. als allgemeingültig betrachtet werden kann, weil es Notwendigkeit (dieses Wohlgefallens), mithin ein Prinzip desselben *a priori* enthalten muß, um als ein solches gedacht werden zu können, ein Wohlgefallen an der Übereinstimmung der Lust des Subjekts mit dem Gefühl jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz, welches aus der allgemeinen Gesetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft entspringen muß: d. i. die Wahl nach diesem Wohlgefallen steht der Form nach unter dem Prinzip der Pflicht. Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität. — Den Menschen für seine gesellschaftliche Lage gesittet zu machen, will zwar nicht ganz so viel sagen, als ihn sittlich-gut (moralisch) zu bilden, aber bereitet doch durch die Bestrebung in dieser Lage anderen wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden) dazu vor. — Auf diese Weise könnte man den Geschmack Moralität in der äußeren Erscheinung nennen; obzwar dieser Ausdruck, nach dem Buchstaben genommen, einen Widerspruch enthält; denn

a) „gleichsam" Zusatz des Drucks.

Gesittetsein enthält doch den Anschein oder Anstand vom Sittlichguten und selbst einen Grad davon, nämlich die Neigung[a]), auch schon in dem Schein desselben einen Wert zu setzen.

§ 70.

Gesittet, wohlanständig, manierlich, geschliffen (mit Abstoßung der Rauhigkeit) zu sein, ist doch nur die negative Bedingung des Geschmacks. Die Vorstellung dieser Eigenschaften in der Einbildungskraft kann eine äußerlich[b]) intuitive Vorstellungsart eines Gegenstandes oder seiner eigenen Person mit Geschmack sein, aber nur für zwei Sinne, für das Gehör und Gesicht. Musik und bildende Kunst (Malerei, Bildhauer-, Bau- und Gartenkunst) machen Ansprüche auf Geschmack als Empfänglichkeit eines Gefühls der Lust für die bloßen Formen äußerer Anschauung, erstere in Ansehung des Gehörs, die andere des Gesichts. Dagegen enthält die diskursive Vorstellungsart
[245] durch laute Sprache oder durch | Schrift zwei Künste, darin der Geschmack sich zeigen kann: die Beredsamsamkeit und Dichtkunst.

Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack.

A.

Vom Modegeschmack.

§ 71.

Es ist ein natürlicher Hang des Menschen, in seinem Betragen sich mit einem bedeutenderen[c]) (des Kindes mit den Erwachsenen, des Geringeren mit den Vornehmeren) in Vergleichung zu stellen und seine Weise nachzuahmen.

---

a) „die Neigung" Zusatz der 2. Auflage.

b) Hinter „äußerlich" hat H noch die Worte: „intuitive oder eine diskursive und nur innerlich intuitive Vorstellung sein. Die".

c) 1. Auflage: „bedeutenden".

Ein Gesetz dieser Nachahmung, um bloß nicht geringer zu erscheinen als andere und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rücksicht genommen wird, heißt Mode. Diese gehört also unter den Titel der Eitelkeit, weil in der Absicht kein innerer Wert ist; imgleichen der Torheit, weil dabei doch ein Zwang ist, sich durch bloßes Beispiel, das uns viele in der Gesellschaft geben, knechtisch leiten zu lassen. In der Mode sein, ist eine Sache des Geschmacks; der außer der Mode einem vorigen Gebrauch anhängt, heißt altväterisch; der gar einen Wert darin setzt, außer der Mode zu sein, ist ein Sonderling. Besser ist es aber doch immer, ein Narr in der Mode als ein Narr außer der Mode zu sein, wenn man jene Eitelkeit überhaupt mit diesem harten Namen belegen will: welchen Titel doch die Modesucht wirklich verdient, wenn sie jener Eitelkeit wahren Nutzen oder gar Pflichten aufopfert. — Alle Moden sind schon ihrem Begriffe nach veränderliche Lebensweisen. Denn wenn das Spiel der Nachahmung fixiert wird, so wird diese zum Gebrauch, wobei dann auf den Geschmack gar nicht mehr gesehen[a]) wird. Die Neuigkeit ist es also, was die Mode beliebt macht, und erfinderisch in allerlei äußeren Formen zu sein, wenn diese auch öfters ins Abenteuerliche und zum Teil Häßliche ausarten, gehört zum Ton der Hofleute, vornehmlich der Damen, denen dann andere begierig nachfolgen und sich in niedrigen[b]) Ständen noch lange damit schleppen, wenn jene sie schon abgelegt haben. — Also ist die Mode eigentlich nicht eine Sache des Geschmacks (denn sie kann äußerst geschmackwidrig sein), sondern der bloßen Eitelkeit, vornehm zu tun[c]), und des Wetteifers, einander dadurch zu übertreffen. (Die *élegants de la cour*, sonst *petits maîtres* genannt, sind Windbeutel.)

Mit dem wahren, idealen Geschmack läßt sich Pracht[d]), mithin etwas | Erhabenes, was zugleich schön ist, [246]
verbinden (wie ein prachtvoller bestirnter Himmel oder, wenn

a) 1. Auflage: „angesehen", H: „abgesehen".
b) 1. Auflage und H: „niedrigern".
c) „vornehm zu tun" fehlt in H.
d) Von uns gesperrt.

es nicht zu niedrig[a]) klingt, eine St. Peterskirche in Rom). Aber Pomp, eine prahlerische Ausstellung zur Schau, kann zwar auch mit Geschmack verbunden werden, aber nicht ohne Weigerung des letzteren: weil der Pomp für den großen Haufen, der viel Pöbel in sich faßt, berechnet ist, dessen Geschmack, als stumpf, mehr Sinnenempfindung als Beurteilungsfähigkeit erfordert.

B.

Vom Kunstgeschmack.

Ich ziehe hier nur die redenden Künste: Beredsamkeit und Dichtkunst, in Betrachtung, weil diese auf eine Stimmung des Gemüts angelegt sind, wodurch dieses unmittelbar zur Tätigkeit aufgeweckt wird und so in einer pragmatischen Anthropologie, wo man den Menschen nach dem zu kennen sucht, was aus ihm zu machen ist, ihren Platz hat.

Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist. — Geschmack ist ein bloßes regulatives Beurteilungsvermögen der Form in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft; Geist aber das produktive Vermögen der Vernunft, ein Muster für jene Form *a priori* der Einbildungskraft unterzulegen. Geist und Geschmack: der erste, um Ideen zu schaffen, der zweite, um sie für die den Gesetzen der produktiven Einbildungskraft angemessene Form zu beschränken und so ursprünglich (nicht nachahmend) zu bilden (*fingendi*). Ein mit Geist und Geschmack abgefaßtes Produkt kann überhaupt Poesie genannt werden und ist ein Werk der schönen Kunst, es mag den Sinnen vermittelst der Augen oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, welche auch Dichtkunst (*poetica in sensu lato*) genannt werden kann: sie mag Maler-, Garten-, Baukunst oder Ton- und Versmacherkunst (*poetica in sensu stricto*) sein. Dichtkunst aber im Gegensatz mit der Beredsamkeit ist von dieser nur der wechselseitigen Unterordnung des Verstandes und der Sinn-

a) So nach H. Der Druck hat „widrig".

lichkeit nach unterschieden, so daß die erstere ein Spiel der Sinnlichkeit, durch den Verstand geordnet, die zweite aber ein Geschäft des Verstandes, durch Sinnlichkeit belebt, beide aber, der Redner sowohl als der Poet (in weitem Sinn), Dichter sind und aus sich selbst neue | Gestalten (Zusammenstellungen des Sinnlichen) in ihrer Einbildungskraft hervorbringen*). [247]

Weil die Dichtergabe ein Kunstgeschick und, mit Geschmack verbunden, ein Talent für schöne Kunst ist, die zum Teil auf (obzwar süße, oft auch indirekt heilsame) Täuschung ausgeht, so kann es nicht fehlen, daß von ihr nicht großer (oft auch nachteiliger) Gebrauch im Leben gemacht werde. — Über den Charakter des Dichters also, oder auch über den Einfluß, den sein Geschäft auf ihn und andere hat, und die Würdigung desselben

---

*) Die Neuigkeit der Darstellung eines Begriffs ist eine Hauptforderung der schönen Kunst an den Dichter, wenn gleich der Begriff selbst auch nicht neu sein sollte. — Für den Verstand aber (abgesehen vom Geschmack) hat man folgende Ausdrücke für die Vermehrung unserer Kenntnisse durch neue Wahrnehmung. — Etwas entdecken, zuerst wahrnehmen, was schon da war, z. B. Amerika, die magnetische, nach den Polen sich richtende Kraft, die Luftelektrizität. — Etwas erfinden (was noch nicht da war, zur Wirklichkeit bringen), z. B. den Kompaß, den Aerostat[a]). — Etwas ausfindig machen, das Verlorne durch Nachsuchen wiederfinden. — Ersinnen und ausdenken (z. B. von Werkzeugen für Künstler, oder Maschinen). — Erdichten, mit dem Bewußtsein, das Unwahre als wahr vorstellig machen, wie in Romanen, wenn es nur zur Unterhaltung geschieht. — Eine für Wahrheit ausgegebene Erdichtung aber ist Lüge.

(Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.)
Horat.[b])

---

a) Hinter „Aerostat" haben H und 1. Auflage noch den dem Sinne nach bereits auf S. 224 Anm. stehenden Satz: „Der Mönch Schwarz mag wohl die Natur des Schießpulvers zuerst entdeckt haben, wenn er etwa die Bestandteile desselben durch Auslaugen, Glühen u. dgl. herausbrachte; denn erfunden hat er es nicht, weil es lange vor ihm schon in der Belagerung von Algezires gebraucht worden war."

b) Horaz, *Ars poetica* v. 3f. Deutsch = Ein oben schönes Weib endet häßlich in einen schwarzen Fisch.

verlohnt es wohl einige Fragen und Bemerkungen aufzustellen[a]).

Warum gewinnt unter den schönen (redenden) Künsten die Poesie den Preis über die Beredsamkeit bei eben denselben Zwecken? — Weil sie zugleich Musik (singbar) und Ton, ein für sich allein angenehmer Laut ist, dergleichen die bloße Sprache nicht ist. Selbst die Beredsamkeit borgt von der Poesie einen dem Ton nahekommenden Laut, den Akzent, ohne welchen die Rede der nötigen dazwischenkommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrte. Die Poesie gewinnt aber nicht bloß den Preis über die Beredsamkeit, sondern auch über jede andere schöne Kunst: über die Malerei (wozu die Bildhauerkunst gehört) und selbst über die Musik. Denn die letztere ist nur darum schöne (nicht bloß angenehme) Kunst, weil sie der Poesie zum Vehikel dient. Auch gibt es unter den Poeten nicht so viel seichte (zu Geschäften untaugliche) Köpfe, als unter den Tonkünstlern: weil jene doch auch zum Verstande, diese aber bloß zu den Sinnen reden. — Ein gutes Gedicht ist das eindringendste Mittel[b]) der Belebung des Gemüts.
[248] — — Es gilt aber nicht bloß vom Poeten, son|dern von jedem Besitzer der schönen Kunst: man müsse dazu geboren sein und könne nicht durch Fleiß und Nachahmung dazu gelangen; imgleichen daß der Künstler zum Gelingen seiner Arbeit noch einer ihm anwandelnden glücklichen Laune, gleich als dem Augenblicke einer Eingebung, bedürfe (daher er auch *vates* genannt wird), weil, was nach Vorschrift und Regeln gemacht wird, geistlos (sklavisch) ausfällt, ein Produkt der schönen Kunst aber nicht bloß Geschmack, der auf Nachahmung gegründet sein kann, sondern auch Originalität des Gedanken erfordert, die, als aus sich selbst belebend, Geist genannt wird. — Der Naturmaler mit dem Pinsel oder der Feder (das letztere sei in Prose oder in Versen) ist nicht der schöne Geist,

a) Der letzte Satz ist in der 1. Auflage stilistisch anders formuliert: „Den Charakter . . . auch, was sein Geschäft . . . andere für Einfluß habe, und wie es zu würdigen sei, verlohnt . . . aufzustellen, die seine eigentümliche Lage betreffen."

b) H: „aller Mittel".

weil er nur nachahmt; der Ideenmaler ist allein der Meister der schönen Kunst.

Warum versteht man unter den Poeten gewöhnlich einen Dichter in Versen, d. i. in einer Rede, die skandiert (der Musik ähnlich, taktmäßig, gesprochen) wird? Weil er, ein Werk der schönen Kunst ankündigend, mit einer Feierlichkeit auftritt, die dem feinsten Geschmack (der Form nach) genügen muß; denn sonst wäre es nicht schön. — Weil diese Feierlichkeit aber am meisten zur schönen Vorstellung des Erhabenen erfordert wird, so wird dergleichen affektierte Feierlichkeit ohne Vers (von Hugo Blair) „tollgewordene Prose“[a]) genannt. — Versmacherei ist anderseits auch nicht Poesie, wenn sie ohne Geist ist.

Warum ist der Reim in den Versen der Dichter neuerer Zeiten, wenn er glücklich den Gedanken schließt, ein großes Erfordernis des Geschmacks in unserem Weltteil? dagegen ein widriger Verstoß gegen den Vers in Gedichten der alten Zeiten, so daß z. B. im Deutschen reimfreie Verse wenig gefallen, ein in Reim gebrachter lateinischer Virgil aber noch weniger behagen kann? Vermutlich weil bei den alten klassischen Dichtern die Prosodie bestimmt war, den neueren Sprachen aber großenteils mangelt, und dann doch das Ohr[b]) durch den Reim, der den Vers gleichtönend mit dem vorigen schließt, dafür schadlos gehalten wird. In einer prosaischen feierlichen Rede wird ein von ungefähr zwischen andere Sätze einfallender Reim lächerlich.

Woher schreibt sich die poetische Freiheit, die doch dem Redner nicht zusteht, dann und wann wider die Sprachgesetze zu verstoßen? Vermutlich davon, daß er durch das Gesetz der Form nicht gar zu sehr beengt werde, einen großen Gedanken auszudrücken.

Warum ist ein mittelmäßiges Gedicht unleidlich, eine

a) Das Wort stammt nach Külpe nicht von dem verdienstvollen schottischen Theologen und Ästhetiker Hugh Blair (1718 bis 1800), sondern von einem Epigrammatiker Abel Evans.

b) „das Ohr“ Zusatz des Drucks.

[249] mittelmäßige | Rede aber noch wohl erträglich? Die Ursache scheint darin zu liegen, daß die Feierlichkeit des Tons in jedem poetischen Produkt große Erwartung erregt und eben dadurch, daß diese nicht befriedigt wird, wie gewöhnlich noch tiefer sinkt, als der prosaische Wert desselben es etwa noch verdienen würde. — Die Endigung eines Gedichts mit einem Verse, der als Sentenz aufbehalten werden kann, wirkt ein Vergnügen im Nachschmacke und macht dadurch manches Schale wieder gut; gehört also auch zur Kunst des Dichters.

Daß im Alter die poetische Ader vertrocknet, zu einer Zeit da Wissenschaften dem guten Kopf noch immer gute Gesundheit und Tätigkeit in Geschäften[a]) ankündigen, kommt wohl daher: daß Schönheit eine Blüte, Wissenschaft aber Frucht ist, d. i. die Poesie eine freie Kunst sein muß, welche der Mannigfaltigkeit halber Leichtigkeit erfordert, im Alter aber dieser leichte Sinn (und das mit Recht) schwindet; weil ferner Gewohnheit, in derselben Bahn der Wissenschaften nun fortzuschreiten, zugleich Leichtigkeit bei sich führt, Poesie also, welche zu jedem ihrer Produkte Originalität und Neuigkeit (und hiezu Gewandtheit) erfordert, mit dem Alter nicht wohl zusammenstimmt; außer etwa in Sachen des kaustischen Witzes, in Epigrammen und Xenien, wo sie aber auch mehr Ernst als Spiel ist.

Daß Poeten kein solches Glück machen als Advokaten und andere Professionsgelehrte, liegt schon in der Anlage des Temperaments, welches überhaupt zum geborenen Poeten erforderlich ist: nämlich die Sorgen durch das gesellige Spiel mit Gedanken zu verjagen. — Eine Eigenheit aber, die den[b]) Charakter betrifft, nämlich die, keinen Charakter[c]) zu haben, sondern wetterwendisch, launisch und (ohne Bosheit) unzuverlässig zu sein, sich mutwillig Feinde zu machen, ohne doch eben jemand zu hassen, und seinen Freund beißend zu bespötteln, ohne ihm wehe tun zu wollen,

---

a) „und ... Geschäften" desgl.
b) 1. Auflage: „Das aber, was den".
c) „Charakter" fehlt in der 1. Auflage.

liegt[a]) in einer über die praktische Urteilskraft herrschenden, zum Teil angeborenen Anlage des verschrobenen[b]) Witzes.

Von der Üppigkeit.

§ 72.

Üppigkeit (*luxus*) ist das Übermaß des gesellschaftlichen Wohllebens mit Geschmack in einem gemeinen Wesen (der also der Wohlfahrt desselben zuwider ist). Jenes Übermaß, aber ohne Geschmack ist die öffentliche Schwelgerei (*luxuries*). — Wenn man beiderlei Wir|kungen auf die Wohlfahrt in Betrachtung zieht, so [250] ist Üppigkeit ein entbehrlicher Aufwand, der arm macht, Schwelgerei aber ein solcher, der krank macht. Die erste ist doch noch mit der fortschreitenden Kultur des Volks (in Kunst und Wissenschaft) vereinbar; die zweite aber überfüllt mit Genuß und bewirkt endlich Ekel. Beide sind mehr prahlerisch (von außen zu glänzen), als selbstgenießend; die erstere durch Eleganz (wie auf Bällen und in Schauspielen) für den idealen Geschmack, die zweite durch Überfluß und Mannigfaltigkeit für den Sinn des Schmeckens (den physischen, wie z. B. ein Lordmaireschmaus). — Ob die Regierung befugt sei, beide durch Aufwandsgesetze einzuschränken, ist eine Frage, deren Beantwortung hieher nicht gehört. Die schönen aber sowohl als die angenehmen Künste, welche das Volk zum Teil schwächen, um es besser regieren zu können, würden mit Eintretung eines rauhen Lakonizismus der Absicht der Regierung gerade zuwider wirken.

Gute Lebensart ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit (also mit Geschmack). Man sieht hieraus, daß der Luxus der guten Lebensart Abbruch tut, und der Ausdruck „er weiß zu leben", der von einem begüterten oder vornehmen Mann gebraucht wird, bedeutet die Geschicklichkeit seiner Wahl im geselligen Genuß, der

a) 1. Auflage und H: „das liegt".
b) „verschrobenen" fehlt in H.

Nüchternheit (Sobrietät) enthält, beiderseitig den Genuß gedeihlich macht und für die Dauer berechnet ist.

Man sieht hieraus, daß, da Üppigkeit eigentlich nicht dem häuslichen, sondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, das Verhältnis des Staatsbürgers zum gemeinen Wesen, was die Freiheit im Wetteifer betrifft, um in Verschönerung seiner Person oder Sachen (in Festen, Hochzeiten und Leichenbegängnissen und so herab bis zu dem guten Ton des gemeinen Umgangs) dem Nutzen allenfalls vorzugreifen, schwerlich[a]) mit Aufwandsverboten belästigt werden dürfe: weil sie doch den Vorteil schafft, die Künste zu beleben, und so dem gemeinen Wesen die Kosten wieder erstattet, welche ihm ein solcher Aufwand verursacht haben möchte. |

a) Die 1. Auflage hat etwas verändert: „in dem, was . . . Wetteifer, um . . . Sachen dem Nutzen allenfalls vorzugreifen (in Festen . . . Umganges) sich zu erweitern, schwerlich".

Vom Begehrungsvermögen.

§ 73.

Begierde (*appetitio*) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben[b]. Die habituelle sinnliche Begierde heißt Neigung. Das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objekts ist der Wunsch. Dieser kann auf Gegenstände gerichtet sein, zu deren Herbeischaffung das Subjekt sich selbst unvermögend fühlt, und ist dann ein leerer (müßiger) Wunsch. Der leere Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ist Sehnsucht. Die in Ansehung des Objekts unbestimmte Begierde (*appetitio vaga*), welche das Subjekt nur antreibt, aus seinem gegenwärtigen Zustande herauszugehen, ohne zu wissen, in welchen es denn eintreten will, kann der launische Wunsch genannt werden (den nichts befriedigt).

Die durch die Vernunft des Subjekts schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft. Dagegen ist das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subjekt die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle)[c] nicht aufkommen läßt, der Affekt.

Affekten und Leidenschaften unterworfen zu sein, ist

a) H und 1. Auflage: „Hauptstück".
b) „als ... derselben" fehlt in H.
c) „ob ... solle" desgl.

wohl immer Krankheit des Gemüts, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt. Beide sind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber ihre Qualität betrifft, so sind sie wesentlich voneinander unterschieden, sowohl in der Vorbeugungs- als in der Heilmethode, die der Seelenarzt dabei anzuwenden hätte. |

[252] Von den Affekten in Gegeneinanderstellung derselben mit der Leidenschaft.

§ 74.

Der Affekt ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts (*animus sui compos*) aufgehoben wird. Er ist also übereilt, d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Überlegung unmöglich macht (ist unbesonnen). — Die Affektlosigkeit ohne Verminderung der Stärke der Triebfedern zum Handeln ist das Phlegma im guten Verstande, eine Eigenschaft des wackeren Mannes (*animi strenui*), sich durch jener ihre Stärke nicht aus der ruhigen Überlegung bringen zu lassen. Was der Affekt des Zorns nicht in der Geschwindigkeit tut, das tut er gar nicht; und er vergißt leicht. Die Leidenschaft des Hasses aber nimmt sich Zeit, um sich tief einzuwurzeln und es seinem Gegner zu denken. — Ein Vater, ein Schulmeister können nicht strafen, wenn sie die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören nur die Geduld gehabt haben. — Nötigt einen, der im Zorn zu euch ins Zimmer tritt, um euch in heftiger Entrüstung harte Worte zu sagen, höflich, sich zu setzen; wenn es euch hiemit gelingt, so wird sein Schelten schon gelinder: weil die Gemächlichkeit des Sitzens eine Abspannung ist, welche mit den drohenden Gebärdungen und dem Schreien im Stehen sich nicht wohl vereinigen läßt. Die Leidenschaft hingegen (als zum Begehrungsvermögen gehörige Gemütsstimmung) läßt sich Zeit und ist überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen. — Der Affekt wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht; die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer

tiefer eingräbt. Der Affekt wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluß, die Leidenschaft wie eine Schwindsucht oder Abzehrung. — Er ist wie ein Rausch, den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt, die Leidenschaft aber wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift oder Verkrüppelung[a]) anzusehen, die einen inneren oder äußeren[b]) Seelenarzt bedarf, der doch mehrenteils keine radikale[c]), sondern fast immer nur palliativ-heilende Mittel zu verschreiben weiß.

Wo viel Affekt ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft; wie bei den Franzosen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich sind in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Chinesen), die in ihrem Groll über Rache brüten oder in ihrer Liebe bis zum Wahnsinn beharrlich sind. — Affekten sind ehrlich und offen, Leidenschaften dagegen hinterlistig und versteckt. Die Chinesen werfen den Engländern vor, | daß sie ungestüm und hitzig [253]
wären „wie die Tataren", diese aber jenen, daß sie ausgemachte (oder gelassene) Betrüger sind, die sich durch diesen Vorwurf in ihrer Leidenschaft gar nicht irremachen lassen. — — Affekt ist wie ein Rausch, der sich ausschläft, Leidenschaft als ein Wahnsinn anzusehen, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt. — Wer liebt, kann dabei doch wohl noch sehend bleiben; der sich aber verliebt, wird gegen die Fehler des geliebten Gegenstandes unvermeidlich blind, wiewohl der letztere acht Tage nach der Hochzeit sein Gesicht wieder zu erlangen pflegt. — Wem[d]) der Affekt wie ein Raptus anzuwandeln pflegt, der ist, so gutartig jener auch sein mag, doch einem Gestörten ähnlich; weil es ihn aber schnell darauf reuet, so ist es nur ein Paroxysm, den man[e]) Unbesonnenheit betitelt. Mancher wünscht wohl sogar, daß er zürnen könne, und Sokrates war im Zweifel, ob es

---

a) „aus . . . Verkrüppelung" fehlt in H.
b) „innern oder äußern" desgl.
c) H und 1. Auflage: „radikal-".
d) H und 1. Auflage: „Wen". H hat davor noch die durchstrichenen Worte: „Der Affekt ist ehrlich und läßt sich nicht verstehen. Die Leidenschaft gemeiniglich versteckt."
e) H und 1. Auflage: „man mit".

nicht auch manchmal gut wäre zu zürnen; aber den Affekt so in seiner Gewalt zu haben, daß man kaltblütig überlegen kann, ob man zürnen solle oder nicht[a]), scheint etwas Widersprechendes zu sein. — Leidenschaft dagegen wünscht sich kein Mensch. Denn wer will sich in Ketten legen lassen, wenn er frei sein kann?

Von den Affekten insbesondere.

A.

Von der Regierung des Gemüts in Ansehung der Affekten.

§ 75.

Das Prinzip der Apathie: daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht (mehr oder weniger) blind. — Daß gleichwohl die Natur in uns die Anlage dazu eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um provisorisch, ehe die Vernunft noch zu der gehörigen Stärke gelangt ist, den Zügel zu führen, nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen[b]) (sinnlichen) Anreizes, als einstweiliges Surrogat der Vernunft, zur Belebung beizufügen. Denn übrigens ist Affekt, für sich allein betrachtet, jederzeit unklug; er macht sich selbst unfähig, seinen eigenen Zweck zu verfolgen[c]), und es ist also unweise[d]), ihn in sich vorsätzlich entstehen zu lassen. — Gleichwohl kann die Vernunft in Vorstellung des Mo-
[254] ralisch-Guten durch Ver|knüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen (Beispielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geistlichen oder auch politischen Reden ans Volk, oder auch einsam an sich selbst) und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache

a) „daß man ... nicht“ fehlt in H.
b) H: „mechanischen“.
c) H: „erreichen“.
d) H und 1. Auflage: „unweislich“.

eines Affekts in Ansehung des Guten seelenbelebend sein, wobei diese Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthusiasm des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affekt, als einem stärkeren sinnlichen Gefühl, gerechnet werden muß. —

Die Naturgabe einer Apathie bei hinreichender Seelenstärke ist, wie gesagt[a]), das glückliche Phlegma (im moralischen Sinne). Wer damit begabt ist, der ist zwar darum eben noch nicht ein Weiser, hat aber doch die Begünstigung von der Natur, daß es ihm leichter wird als anderen, es zu werden.

Überhaupt ist es nicht die Stärke eines gewissen Gefühls, welche den Zustand des Affekts ausmacht, sondern der Mangel der Überlegung, dieses Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Lust oder Unlust) in seinem Zustande zu vergleichen. Der Reiche, welchem sein Bedienter bei einem Feste einen schönen und seltenen gläsernen Pokal im Herumtragen ungeschickterweise zerbricht, würde diesen Zufall für nichts halten, wenn er in demselben Augenblicke diesen Verlust eines Vergnügens[b]) mit der Menge aller Vergnügen, die ihm sein glücklicher Zustand als eines reichen Mannes darbietet, vergliche. Nun überläßt er sich aber ganz allein diesem einen Gefühl des Schmerzes (ohne jene Berechnung in Gedanken schnell zu machen); kein Wunder also, daß ihm dabei so zumute wird, als ob seine ganze Glückseligkeit verloren wäre.

B.

Von den verschiedenen Affekten selbst.

§ 76.

Das Gefühl, welches das Subjekt antreibt in dem Zustande, darin es ist, zu bleiben, ist angenehm; das aber, was antreibt, ihn zu verlassen, unangenehm. Mit Bewußtsein verbunden, heißt das erstere Vergnügen (*voluptas*), das zweite Mißvergnügen (*taedium*). Als Affekt

a) „wie gesagt" (nämlich S. 184) Zusatz der 2. Auflage.
b) „eines Vergnügens" Zusatz des Drucks.

heißt jenes Freude, dieses Traurigkeit. — Die ausgelassene Freude (die durch keine Besorgnis eines Schmerzes gemäßigt wird) und die versinkende Traurigkeit (die durch keine Hoffnung gelindert wird), der Gram, sind Affekten, die dem Leben drohen. Doch hat man aus den | [255] Sterbelisten ersehen, daß doch mehr Menschen durch die erstere als durch die letztere das Leben plötzlich verloren haben: weil der Hoffnung als Affekt, durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück, das Gemüt sich ganz überläßt und so der Affekt bis zum Ersticken steigend ist; dagegen dem immer fürchterlichen Grame doch natürlicherweise vom Gemüt auch immer noch widerstritten wird und er also nur langsam tötend ist.

Der Schreck ist die plötzlich erregte Furcht, welche das Gemüt außer Fassung bringt. Einem Schreck ähnlich ist das Auffallende, was stutzig (noch nicht bestürzt) macht und was das Gemüt erweckt, sich zur Überlegung zu sammeln; es ist der Anreiz zur Verwunderung (welche schon Überlegung in sich enthält). Erfahrenen widerfährt das nicht so leicht; aber zur Kunst gehört es, das Gewöhnliche von einer Seite, da es auffallend wird, vorzustellen. Der Zorn ist ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerstand gegen das Übel schnell rege macht. Furcht über einen unbestimmtes[a]) Übel drohenden Gegenstand ist Bangigkeit. Es kann einem Bangigkeit anhängen, ohne ein besonderes Objekt dazu zu wissen: eine Beklommenheit aus bloß subjektiven Ursachen (einem krankhaften Zustande). Scham ist Angst aus der besorgten Verachtung einer gegenwärtigen Person und als solche ein Affekt. Sonst kann einer sich auch empfindlich schämen ohne Gegenwart dessen, vor dem er sich schämt; aber dann ist es kein Affekt, sondern wie der Gram eine Leidenschaft, sich selbst mit Verachtung anhaltend, aber vergeblich[b]) zu quälen; die Scham dagegen, als Affekt, muß plötzlich eintreten.

---

a) 1. Auflage: „unbestimmt".
b) „aber vergeblich" fehlt in H.

Affekten sind[a]) überhaupt krankhafte Zufälle (Symptomen) und können (nach einer Analogie mit[b]) Browns[c]) System) in sthenische, aus Stärke, und asthenische, aus Schwäche, eingeteilt werden. Jene sind von der erregenden, dadurch aber oft auch erschöpfenden, diese von einer die Lebenskraft abspannenden, aber oft dadurch auch Erholung vorbereitenden Beschaffenheit. — Lachen mit Affekt ist eine konvulsivische Fröhlichkeit. Weinen begleitet[d]) die schmelzende Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schicksal, oder mit anderen Menschen gleich einer von ihnen erlittenen Beleidigung; und diese[e]) Empfindung ist Wehmut. Beide aber, das Lachen und das Weinen[f]), heitern auf; denn es sind Befreiungen von einem Hindernis der Lebenskraft durch Ergießungen (man kann nämlich auch bis zu Tränen lachen, wenn man bis zur Erschöpfung lacht). Lachen ist männlich, Weinen dagegen weiblich (beim Manne | weibisch[g])), und nur die [256] Anwandlung zu Tränen und zwar aus großmütiger, aber ohnmächtiger Teilnehmung am Leiden anderer kann dem Mann verziehen werden, dem die Träne im Auge glänzt, ohne sie in Tropfen fallen zu lassen, noch weniger sie mit Schluchzen zu begleiten und so eine widerwärtige Musik zu machen[h]).

Von der Furchtsamkeit und der Tapferkeit.

§ 77.

Bangigkeit, Angst, Grauen und Entsetzen sind Grade der Furcht, d. i. des Abscheues vor Gefahr. Die Fassung

---

a) So nach H und 1. Auflage, die 2. hat: „können".
b) 1. Auflage: „und".
c) Der englische Mediziner John Brown (1735—88) lehrte, daß das Wesen des lebenden Organismus in seiner Erregbarkeit bestehe: ein Übermaß derselben bewirkt Krankheiten der Sthenie (d. h. eines Kraftzustandes), eine zu starke Verminderung Asthenie (Kraftlosigkeit) [Külpe].
d) H und 1. Auflage: „ist".
e) Desgl. „letztere".
f) „das Lachen und das Weinen" fehlt in H.
g) „beim Manne weibisch" desgl.
h) „dem die Träne ... machen" desgl.

des Gemüts, die letztere mit Überlegung zu übernehmen, ist der Mut; die Stärke des inneren Sinnes (*Ataraxia*), nicht leicht wodurch in Furcht gesetzt zu werden, ist Unerschrockenheit. Der Mangel des ersteren ist Feigheit*), des zweiten Schüchternheit.

Herzhaft ist der, welcher nicht erschrickt; Mut hat der, welcher mit Überlegung der Gefahr nicht weicht; tapfer ist der, dessen Mut in Gefahren anhaltend ist. Wagehalsig ist der Leichtsinnige, der sich in Gefahren wagt, weil er sie nicht kennt. Kühn, der sie wagt, ob er sie gleich kennt; tollkühn, der bei sichtbarer Unmöglichkeit, seinen Zweck zu erreichen, sich in die größte Gefahr setzt (wie Karl XII. bei Bender). Die Türken nennen ihre Braven (vielleicht durch Opium) Tolle. — Feigheit ist also ehrlose Verzagtheit.

Erschrockenheit ist nicht eine habituelle Beschaffenheit, leicht in Furcht zu geraten, denn diese heißt Schüchternheit; sondern bloß ein Zustand und zufällige[a]) Disposition, mehrenteils bloß von körperlichen Ursachen abhängend, sich gegen eine plötzlich aufstoßende Gefahr nicht gefaßt genug zu fühlen. Einem Feldherrn, der im Schlafrock ist, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern stocken, und an einem gewissen General bemerkte sein Arzt, daß, wenn er Säure im Magen hatte, er kleinmütig und schüchtern war. Herzhaftigkeit aber ist bloß Temperamentseigenschaft. Der Mut dagegen beruht auf Grundsätzen und ist eine Tugend. Die Vernunft reicht dem entschlossenen Mann alsdann Stärke, die ihm

*) Das Wort Poltron (von *pollex truncatus* hergenommen) wurde im späteren Lateinischen mit *murcus* gegeben und bedeutete einen Menschen, der sich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg ziehen zu dürfen[b]).

a) „zufällige" fehlt in H.

b) Diese heute aufgegebene Ableitung hatte der Philologe Salmasius (im 17. Jahrh.), den Kant auch sonst zuweilen (z. B. Streit der Fakult. Bd. 46 d) zitiert, aufgebracht. Über *murcus* vgl. Ammianus Marcellinus XV 12, 3 [Külpe]. — Die ganze Anmerkung fehlt in der Handschrift.

die Natur bisweilen versagt. Das Erschrecken in Ge-| fechten bringt sogar wohltätige Ausleerungen hervor, [257] welche einen Spott (das Herz nicht am rechten Ort zu haben) sprichwörtlich gemacht haben; man will aber bemerkt haben, daß diejenigen Matrosen, welche bei dem Aufrufe zum Schlagen zum Ort ihrer Entledigung eilen, hernach die mutigsten im Gefechte sind. Eben das bemerkt man doch auch an dem Reiher, wenn der Stoßfalk über ihm schwebt und jener sich zum Gefecht gegen ihn anschickt.

Geduld ist demnach nicht Mut. Sie ist eine weibliche Tugend: weil sie nicht Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen hofft. Der unter dem chirurgischen Messer oder bei Gicht- und Steinschmerzen schreit, ist darum in diesem Zustande nicht feig oder weichlich; es ist so wie das Fluchen, wenn man im Gehen an einen frei liegenden Straßenstein (mit dem großen Zeh, davon das Wort *hallu-einari* hergenommen[a]) stößt, vielmehr ein Ausbruch des Zorns, in welchem die Natur durch Geschrei das Stocken des Bluts am Herzen zu zerstreuen bestrebt ist. — Geduld aber von besonderer Art beweisen die Indianer in Amerika, welche, wenn sie umzingelt sind, ihre Waffen wegwerfen und, ohne um Pardon zu bitten, sich ruhig niedermachen lassen. Ist nun hiebei[b]) mehr Mut, als die Europäer zeigen, die sich in diesem Fall bis auf den letzten Mann wehren? Mir scheint es bloß eine barbarische Eitelkeit zu sein: ihrem Stamm dadurch die Ehre zu erhalten, daß ihr Feind sie zu Klagen und Seufzern als Beweistümern ihrer Unterwerfung nicht sollte zwingen können[c]).

Der Mut als Affekt (mithin einerseits zur Sinnlichkeit gehörend) kann aber auch durch Vernunft erweckt und so wahre Tapferkeit (Tugendstärke) sein. Sich durch Sticheleien und mit Witz geschärfte, eben dadurch aber nur desto gefährlichere spöttische Verhöhnungen dessen, was ehrwürdig ist, nicht abschrecken zu lassen, sondern seinen

a) Diese irrtümliche Erklärung ist heute längst aufgegeben.
b) „Ist nun hiebei" Zusatz des Drucks.
c) Der Satz „Mir scheint . . . können" fehlt im Druck.

Gang standhaft zu verfolgen, ist ein moralischer Mut, den mancher nicht besitzt, welcher in der Feldschlacht oder dem Duell sich als einen Braven beweiset. Es gehört nämlich zur Entschlossenheit etwas, was die Pflicht gebietet selbst auf die Gefahr der Verspottung von anderen zu wagen, sogar[a]) ein hoher Grad von Mut, weil Ehrliebe die beständige Begleiterin der Tugend ist, und der, welcher sonst wider Gewalt hinreichend gefaßt ist, doch der Verhöhnung sich selten gewachsen fühlt, wenn man ihm diesen Anspruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert[b]).

Der Anstand, der einen äußeren Anschein von Mut
[258] gibt, sich in | Vergleichung mit anderen in der Achtung nichts zu vergeben, heißt Dreistigkeit; im Gegensatz der Blödigkeit, einer Art von Schüchternheit und Besorgnis, anderen nicht vorteilhaft in die Augen zu fallen. — Jene kann als billiges Vertrauen zu sich selbst nicht getadelt werden. Diejenige Dreistigkeit*) aber im Anstande, welche jemand den Anschein gibt, sich aus dem Urteil anderer über ihn nichts zu machen, ist Dummdreistigkeit, Unverschämtheit, im gemilderten Ausdruck aber Unbescheidenheit; diese gehört also nicht zum Mute in der sittlichen Bedeutung des Worts.

Ob Selbstmord auch Mut oder immer nur Verzagtheit voraussetze, ist nicht eine moralische, sondern bloß psychologische Frage. Wenn er verübt wird, bloß um seine Ehre

*) Dieses Wort sollte eigentlich Dräustigkeit (von Dräuen oder Drohen), nicht Dreistigkeit geschrieben werden: weil der Ton oder auch die Miene eines solchen Menschen andere besorgen läßt, er könne auch wohl grob sein. Ebenso schreibt man liederlich für lüderlich, da doch das erste einen leichtfertigen, mutwilligen, sonst nicht unbrauchbaren und gutmütigen, das zweite aber einen verworfenen [c]), jeden anderen anekelnden Menschen (vom Wort Luder) bedeutet [d]).

a) Statt „sogar" haben H und 1. Auflage: „Hiezu gehört".

b) Der Satz „Es gehört ... verweigert" folgt in H und 1. Auflage erst hinter dem nächsten Absatz, als besonderer Absatz, und zwar mit verändertem Anfang: „Endlich gehört auch zum Mut, der rein moralisch ist, die Entschlossenheit, etwas" usw.

c) Kant: „Verworfenen", korr. Schubert; vgl. S. 193, Z. 5 v. u.

d) Auch diese beiden Wortableitungen Kants sind von der heutigen Sprachforschung aufgegeben.

nicht zu überleben, also aus Zorn, so scheint er Mut; ist es aber die Erschöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit, welche alle Geduld langsam erschöpft, so ist es ein Verzagen. Es scheint dem Menschen eine Art von Heroism zu sein, dem Tode gerade ins Auge zu sehen und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Wenn er aber, ob er gleich den Tod fürchtet, doch das Leben auf jede Bedingung zu lieben immer nicht aufhören kann, und so eine Gemütsverwirrung aus Angst vorhergehen muß, um zum Selbstmorde zu schreiten, so stirbt er aus Feigheit, weil er die Qualen[a]) des Lebens nicht länger ertragen kann. — Die Art der Vollführung des Selbstmordes gibt diesen Unterschied der Gemütsstimmung gewissermaßen zu erkennen. Wenn das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tötend ist, wie z. B. der Pistolenschuß oder (wie es ein großer Monarch[b]) auf den Fall, daß er in Gefangenschaft geriete, im Kriege bei sich führte) ein geschärftes Sublimat, oder tiefes Wasser und mit Steinen angefüllte Taschen: so kann man dem Selbstmörder den Mut nicht streiten. Ist es aber der Strang, der noch von anderen abgeschnitten, oder gemeines Gift, das durch den Arzt noch aus dem Körper geschafft, oder ein Schnitt in den Hals, der wieder[c]) zugenäht und geheilt werden kann; bei welchen Attentaten der Selbstmörder, wenn er noch gerettet wird, gemeiniglich selbst | froh wird und es nie mehr versucht: so ist es feige [259] Verzweiflung aus Schwäche, nicht rüstige, welche noch Stärke der Gemütsfassung zu einer solchen Tat erfordert.

Es sind nicht immer bloß verworfene, nichtswürdige Seelen, die auf solche Weise der Last des Lebens loszuwerden beschließen; vielmehr hat man von solchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen Tat nicht leicht zu besorgen. — Indessen da sie doch immer gräßlich bleibt,

---

a) H: „Übel".

b) Gemeint ist Friedrich der Große; wohl geschöpft aus *Büsching, Charakter Friedrichs des zweyten*, 2. Auflage 1789, S. 431 [Külpe].

c) Statt „Schnitt . . . wieder" haben H und 1. Auflage: „Halsabschneiden, das noch".

und der Mensch sich selbst dadurch zum Scheusal macht, ist es doch merkwürdig, daß in Zeitläuften der öffentlichen und für gesetzmäßig erklärten Ungerechtigkeit eines revolutionären Zustandes (z. B. des Wohlfahrtsausschusses der französischen Republik) ehrliebende Männer (z. B. Roland)[a]) der Hinrichtung nach dem Gesetz durch Selbstmord zuvorzukommen gesucht haben, den sie in einer konstitutionellen selbst würden für verwerflich erklärt haben. Der Grund davon ist dieser. Es liegt in jeder Hinrichtung nach einem Gesetz etwas Beschimpfendes, weil sie Strafe ist, und wenn jene ungerecht ist, so kann der, welcher das Opfer des Gesetzes wird, diese nicht für eine verdiente[b]) anerkennen. Dieses aber beweiset er dadurch: daß, wenn er dem Tode einmal geweiht worden, er ihn nun lieber wie ein freier Mensch wählt und ihn sich selbst antut. Daher auch Tyrannen (wie Nero) es für eine Gunstbezeigung ausgaben, zu erlauben, daß der Verurteilte sich selbst umbrächte[c]): weil es dann mit mehr Ehre geschah. — — Die Moralität aber hievon verlange ich nicht zu verteidigen[d]).

Der Mut des Kriegers aber ist von dem des Duellanten noch sehr verschieden, wenngleich das[e]) Duell von der Regierung Nachsicht erhält, und gewissermaßen Selbsthilfe wider Beleidigung zur Ehrensache in der Armee gemacht wird, in die sich das Oberhaupt derselben nicht mischt; ohne sie doch durchs Gesetz öffentlich erlaubt zu machen. — Dem Duell durch die Finger zu sehen, ist ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes schreckliches Prinzip; denn es gibt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel setzen, um etwas zu gelten, und die, für die Erhaltung des Staats etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu tun, gar nicht gemeint sind[f]).

---

a) Der Grund, weshalb sich der bekannte girondistische Minister Roland de la Platière am 15. Nov. 1793 in sein Schwert stürzte, wird heute in dem Schmerz über die eine Woche vorher erfolgte Hinrichtung seiner Frau (der bekannten *Madame Roland*) gesucht.

b) H: „eine solche".

c) 1. Auflage: „umbrachte".

d) Der letzte Satz fehlt in H.

e) So nach der 4. Auflage; die früheren haben „der" Duell.

f) Der Satz „Dem Duell . . . gemeint sind" fehlt in H.

Tapferkeit ist gesetzmäßiger Mut, in dem, was Pflicht gebietet, selbst den Verlust des Lebens nicht zu scheuen. Die Furchtlosigkeit macht's allein nicht aus, sondern die moralische Untadelhaftigkeit (*mens conscia recti*) muß damit verbunden sein, wie beim Ritter Bayard (*chevalier sans peur et sans reproche*). |

Von Affekten, die sich selbst in Ansehung ihres Zwecks schwächen. [260]

(*Impotentes animi motus.*)

§ 78.

Die Affekten des Zorns und der Scham haben das Eigene, daß sie sich selbst in Ansehung ihres Zweckes schwächen. Es sind plötzlich[a]) erregte Gefühle eines Übels als Beleidigung, die aber durch ihre Heftigkeit zugleich unvermögend machen, es abzuwehren.

Wer ist mehr zu fürchten: der, welcher im heftigen Zorn erblaßt, oder der hiebei errötet? Der erstere ist auf der Stelle zu fürchten; der zweite desto mehr hinterher (der Rachgier halber). Im ersteren Zustande erschrickt der aus der Fassung gebrachte Mensch vor sich selbst, zu einer Heftigkeit im Gebrauche seiner Gewalt hingerissen zu werden, die ihn nachher reuen möchte. Im zweiten geht der Schreck plötzlich in die Furcht über, daß das Bewußtsein seines Unvermögens der Selbstverteidigung sichtbar werden möchte. — Beide, wenn sie sich durch die behende Fassung des Gemüts Luft machen können, sind der Gesundheit nicht nachteilig; wo aber nicht, so sind sie teils dem Leben selbst gefährlich, teils, wenn ihr Ausbruch zurückgehalten wird, hinterlassen sie einen Groll, d. i. eine Kränkung darüber, sich gegen Beleidigung nicht mit Anstand genommen zu haben; welche aber vermieden wird, wenn sie nur zu Worten kommen können. So aber sind beide Affekten von der Art, daß sie stumm machen und sich dadurch in einem unvorteilhaften Lichte darstellen.

a) In H und 1. Auflage beginnt der §: „Sie sind Zorn und Scham. Plötzlich".

Der Jachzorn kann durch innere Disziplin des Gemüts noch wohl abgewöhnt werden; aber die Schwäche eines überzarten Ehrgefühls in der Scham[a]) läßt sich nicht so leicht wegkünsteln. Denn wie Hume[b]) sagt (der selbst mit dieser Schwäche — der Blödigkeit, öffentlich zu reden — behaftet war), macht der erste Versuch zur Dreistigkeit, wenn er fehlschlägt, nur noch schüchterner, und es ist kein anderes Mittel, als von seinem Umgange mit Personen, aus deren Urteil über den Anstand man sich wenig macht, anhebend, allmählich von der vermeinten Wichtigkeit des Urteils anderer über uns abzukommen und sich hierin innerlich auf den Fuß der Gleichheit mit ihnen zu schätzen. Die Gewohnheit hierin bewirkt die Freimütigkeit, welche von der Blödigkeit[c]) und beleidigenden Dreistigkeit gleichweit entfernt ist.

Wir sympathisieren zwar mit der Scham des anderen als einem Schmerz, aber nicht mit dem Zorn desselben,
[261] wenn er uns die Anreizung | zu demselben in diesem Affekt gegenwärtig erzählt; denn vor dem, der in diesem Zustand ist, ist der, welcher seine Erzählung (von einer erlittenen Beleidigung) anhört, selbst nicht sicher.

Verwunderung (Verlegenheit, sich in das Unerwartete zu finden) ist eine das natürliche Gedankenspiel zuerst hemmende, mithin unangenehme, dann aber das Zuströmen der Gedanken zu der unerwarteten Vorstellung desto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls; Erstaunen heißt aber dieser Affekt[d]) eigentlich alsdann nur, wenn man dabei gar ungewiß wird, ob die Wahrnehmung wachend oder träumend geschehe[d]). Ein Neuling in der Welt verwundert sich über alles; wer aber mit dem Lauf der Dinge durch vielfältige Erfahrung bekannt geworden[e]), macht es sich zum Grundsatze, sich über

---

a) „in der Scham" Zusatz des Drucks.

b) *Essays* (ed. Green u. Grose) II, 381 [Külpe].

c) H und 1. Auflage: „Verschämtheit".

d) Statt „Erstaunen . . . Affekt" hat die 1. Auflage nur: „Sie ist aber", dafür hinter „geschehe" die Worte: „der Affekt des Erstaunens" (ähnlich H).

e) Statt „wer aber . . . geworden" haben H und 1. Auflage: „der . . . gewordene".

nichts zu verwundern (*nihil admirari*). Wer hingegen[a]) mit forschendem Blicke die Ordnung der Natur in der großen Mannigfaltigkeit derselben nachdenkend verfolgt, gerät über eine Weisheit, deren er sich nicht gewärtig war, in Erstaunen: eine Bewunderung, von der man sich nicht losreißen (sich nicht genug verwundern) kann; welcher Affekt aber alsdann nur durch die Vernunft angeregt wird und eine Art von heiligem Schauer ist, den Abgrund des Übersinnlichen sich vor seinen Füßen eröffnen zu sehen.

Von den Affekten, durch welche die Natur die Gesundheit mechanisch befördert.

§ 79.

Durch einige Affekten wird die Gesundheit von der Natur mechanisch befördert. Dahin gehört vornehmlich das Lachen und das Weinen[b]). Der Zorn, wenn man (doch ohne Widerstand zu besorgen) brav schelten darf, ist zwar auch ein ziemlich sicheres Mittel zur Verdauung, und manche Hausfrau hat keine andere innigliche Motion als das Ausschelten der Kinder und des Gesindes[c]), wie dann auch, wenn sich Kinder und Gesinde nur hiebei geduldig betragen, eine angenehme Müdigkeit der Lebenskraft durch die Maschine sich gleichförmig verbreitet; aber ohne Gefahr ist dieses Mittel doch auch nicht wegen des besorglichen Widerstandes jener Hausgenossen.

Das gutmütige (nicht hämische, mit Bitterkeit verbundene) Lachen ist dagegen beliebter und gedeihlicher: nämlich[d]) das, was man jenem persischen König hätte empfehlen sollen, der einen Preis für den aussetzte, | „welcher ein neues Vergnügen erfinden würde". — Die [262] dabei stoßweise (gleichsam konvulsivisch) geschehende Aus-

a) H und 1. Auflage: „aber".

b) Statt der beiden ersten Sätze haben H und 1. Auflage in der Überschrift hinter „befördert": „Sie sind das Lachen und das Weinen."

c) „als . . . Gesindes" fehlt in H; in der 1. Auflage fehlt: „der Kinder und".

d) „dagegen . . . nämlich" fehlt in H.

atmung der Luft (von welcher das Niesen[a]) nur ein kleiner, doch auch belebender Effekt ist, wenn ihr Schall unverhalten[b]) ertönen darf) stärkt durch die heilsame Bewegung des Zwerchfells das Gefühl der Lebenskraft. Es mag nun[c]) ein gedungener Possenreißer (Harlekin) sein, der uns zu lachen macht[d]), oder ein zur Gesellschaft der Freunde gehörender durchtriebener Schalk, der nichts Arges im Sinn zu haben scheint, „der es hinter den Ohren hat" und nicht mitlacht, sondern mit scheinbarer Einfalt eine gespannte Erwartung (wie eine gespannte Saite) plötzlich losläßt: so ist das Lachen immer[e]) Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören, welche dieses[f]) weit besser befördert[f]), als es die Weisheit des Arztes tun würde. Auch[g]) eine große Albernheit einer fehlgreifenden Urteilskraft kann — freilich aber auf Kosten des vermeintlich Klügeren — eben dieselbe Wirkung tun*).

*) Beispiele vom letzteren kann man in Menge geben. Ich will aber nur eines anführen, was ich aus dem Munde der verstorbenen Frau Gräfin von K—g[h]) habe, einer Dame, die die Zierde ihres Geschlechts war. Bei ihr hatte der Graf Sagramoso, der damals die Einrichtung des Malteserritterordens in Polen (aus der Ordination Ostrog) zu besorgen den Auftrag hatte, den Besuch gemacht, und zufälligerweise war ein aus Königsberg gebürtiger, aber in Hamburg für die Liebhaberei einiger reichen Kaufleute zum Naturaliensammler und Aufseher dieser ihrer Kabinetter angenommener Magister, der seine Verwandten in Preußen besuchte, hinzugekommen, zu welchem der Graf, um doch etwas mit ihm zu reden, im gebrochenen Deutsch sprach: „Ick abe in Amburg eine Ant geabt (ich habe in Hamburg eine Tante gehabt); aber die ist mir gestorben." Flugs ergriff der Magister das Wort und fragte: „Warum ließen Sie sie nicht abziehen und ausstopfen?" Er nahm das englische Wort Ant[i]),

a) 1. Auflage: „durch die Nase (im Niesen)".
b) H und 1. Auflage: „unverbissen".
c) 1. Auflage: „und es mag".
d) „sein ... macht" Zusatz der 2. Auflage.
e) H und 1. Auflage: „so ist es".
f) H und 1. Auflage: „diese ... befördern".
g) H und 1. Auflage: „Aber auch".
h) Gräfin Keyserling, in deren Haus Kant viel verkehrte (s. das Personen-Register meiner Kant-Biographie, Phil. Bibl. Bd. 126).
i) Geschrieben: aunt.

Das Weinen, ein mit Schluchzen geschehenes (konvulsivisches) Einatmen, wenn es mit Tränenguß verbunden ist, ist als ein schmerzlinderndes Mittel gleichfalls eine Vorsorge der Natur für die Gesundheit, und eine Witwe, die, wie man sagt, sich nicht will trösten lassen, d. i. die Ergießung der Tränen nicht gehindert wissen will, sorgt, ohne es zu wissen oder eigentlich zu wollen, für ihre Gesundheit. Ein Zorn, der in diesem Zustande einträte, würde diesen Erguß, aber zu ihrem Schaden, bald hemmen; obzwar nicht immer Wehmut, sondern auch Zorn Weiber und Kinder in Tränen versetzen kann. — Denn das Gefühl seiner | Ohnmacht gegen ein Übel bei einem starken [263]
Affekt (es sei des Zorns oder der Traurigkeit) ruft die äußeren natürlichen Zeichen zum Beistande auf, die dann auch (nach dem Recht des Schwächeren)[a] eine männliche Seele wenigstens entwaffnen. Dieser Ausdruck der Zärtlichkeit als Schwäche des Geschlechts aber darf den teilnehmenden Mann nicht bis zum Weinen, aber doch wohl bis zur Träne im Auge rühren: weil er im ersteren Falle sich an seinem eigenen Geschlecht vergreifen und so mit seiner Weiblichkeit dem schwächeren Teil nicht zum Schutz dienen, im zweiten aber gegen das andere Geschlecht nicht die Teilnehmung beweisen würde, welche ihm seine Männlichkeit zur Pflicht macht, nämlich dieses in Schutz zu nehmen; wie es der Charakter, den die Ritterbücher dem tapferen Mann zueignen, mit sich bringt, der gerade in dieser Beschützung gesetzt wird.

Warum aber lieben junge Leute mehr das tragische Schauspiel und führen dieses auch lieber auf, wenn sie ihren Eltern etwa ein Fest geben wollen; Alte aber lieber das komische bis zum burlesken? Die Ursache des ersteren ist zum Teil eben dieselbe als die, welche die Kinder treibt, das Gefährliche zu wagen: vermutlich durch einen Instinkt

---

welches Tante bedeutet, für Ente, und weil er gleich darauffiel, sie müsse sehr rar gewesen sein, bedauerte er den großen Schaden. Man kann sich vorstellen, welches Lachen dieses Mißverstehen erregen mußte.

---

a) Die eingeklammerten Worte sind Zusatz des Drucks.

der Natur, um ihre Kräfte zu versuchen, zum Teil aber auch, weil bei dem Leichtsinn der Jugend von den herzbeklemmenden oder schreckenden Eindrücken, sobald das Stück geendigt ist, keine Schwermut übrigbleibt, sondern nur eine angenehme Müdigkeit nach einer starken inneren Motion, welche aufs neue zur Fröhlichkeit stimmt. Dagegen verwischt sich bei Alten dieser Eindruck nicht so leicht, und sie können die Stimmung zum Frohsinn nicht so leicht wieder in sich hervorbringen. Ein Harlekin, der behenden Witz hat, bewirkt durch seine Einfälle eine wohltätige Erschütterung ihres Zwerchfelles und der Eingeweide: wodurch der Appetit für die darauffolgende gesellschaftliche Abendmahlzeit geschärft und durch Gesprächigkeit gedeihlich wird.

Allgemeine Anmerkung.

Gewisse innere körperliche Gefühle sind mit Affekten verwandt, sind es aber doch nicht selbst: weil sie nur augenblicklich, vorübergehend sind und von sich keine Spur hinterlassen; dergleichen das Gräuseln ist, welches die Kinder anwandelt, wenn sie von Ammen des Abends Gespenstererzählungen anhören. — Das Schauern, gleichsam mit kaltem Wasser übergossen werden (wie beim Regenschauer), gehört auch dahin. Nicht die Wahrnehmung der Gefahr, sondern der bloße Gedanke von Gefahr — |
[264] obgleich man weiß, daß keine da ist — bringt diese Empfindung hervor, die, wenn sie bloße Anwandlung, nicht Ausbruch des Schrecks ist, eben nicht unangenehm zu sein scheint.

Der Schwindel und selbst die Seekrankheit[a]) scheint ihrer Ursache nach in die Klasse solcher idealen Gefahren zu gehören. — Auf einem Brett, was auf der Erde liegt, kann man ohne Wanken fortschreiten; liegt es aber über einen Abgrund, oder für den, der nervenschwach ist, auch nur über einen Graben: so wird oft die leere Besorgnis der Gefahr wirklich gefährlich. Das Schwanken eines Schiffs selbst bei gelindem Winde ist ein wechselndes

a) Vgl. S. 97.

Sinken und Gehobenwerden. Bei dem Sinken ist die Bestrebung der Natur, sich zu heben (weil alles Sinken überhaupt Vorstellung von Gefahr bei sich führt), mithin die Bewegung des Magens und der Eingeweide von unten nach oben zu mit einem Anreiz zum Erbrechen mechanisch verbunden, welcher alsdann noch vergrößert wird, wenn der Patient in der Kajüte zum Fenster derselben hinausschaut und wechselsweise bald den Himmel bald die See in die Augen bekommt, wodurch die Täuschung eines unter ihm weichenden Sitzes noch mehr gehoben wird.

Ein Akteur, der selbst kalt ist, übrigens aber nur Verstand und starkes Vermögen der Einbildungskraft besitzt, kann durch einen affektierten (gekünstelten) Affekt oft mehr rühren als durch den wahren. Ein ernstlich Verliebter ist in Gegenwart seiner Geliebten verlegen, ungeschickt und wenig einnehmend. Einer aber, der bloß den Verliebten macht und sonst Talent hat, kann seine Rolle so natürlich spielen, daß er die arme Betrogene ganz in seine Schlingen bringt; gerade darum weil sein Herz unbefangen, sein Kopf klar und er also im ganzen Besitz des freien Gebrauchs seiner Geschicklichkeit und Kräfte ist, den Schein des Liebenden sehr natürlich nachzumachen.

Das gutmütige (offenherzige) Lachen ist (als zum Affekt der Fröhlichkeit gehörend) gesellig, das hämische (Grinsen) feindselig. Der Zerstreute (wie Terrasson[a]) mit der Nachtmütze statt der Perücke auf dem Kopf und dem Hute unter dem Arm, voll von dem Streit über den Vorzug der Alten und der Neuen in Ansehung der Wissenschaften[b]), gravitätisch einhertretend) gibt oft zum ersteren Anlaß; er wird belacht, darum aber doch nicht ausgelacht. Der nicht unverständige Sonderling wird belächelt, ohne daß es ihm was kostet; er lacht mit. — Ein mechanischer (geistloser) Lacher ist schal und macht die Gesellschaft schmacklos. Der darin gar nicht lacht, ist entweder grämlich oder pedantisch. Kinder, vor | nehmlich [265]

a) Der französische Gelehrte Abt Terrasson (1670—1750), Mitglied der Pariser Akademie, wird von Kant auch in der Kr. d. r. V. (s. Vorrede S. XIIf.) zitiert.

b) „voll . . . Wissenschaften" fehlt in H.

Mädchen müssen früh zum freimütigen, ungezwungenen Lächeln gewöhnt werden; denn die Erheiterung der Gesichtszüge hiebei drückt sich nach und nach auch im Inneren ab und begründet eine Disposition zur Fröhlichkeit, Freundlichkeit und Geselligkeit, welche diese Annäherung zur Tugend des Wohlwollens frühzeitig vorbereitet[a]).

Einen in der Gesellschaft zum Stichblatt des Witzes (zum besten) zu haben, ohne doch stachlicht zu sein (Spott ohne Anzüglichkeit), gegen den der andere mit dem seinigen zu ähnlicher Erwiderung gerüstet und so ein fröhliches Lachen in sie zu bringen bereit ist, ist eine gutmütige und zugleich kultivierende Belebung derselben. Geschieht dieses aber auf Kosten eines Einfaltspinsels, den man wie einen Ball dem anderen zuschlägt, so ist das Lachen als schadenfroh wenigstens unfein, und geschieht es an einem Schmarotzer, der sich Schwelgens halber zum mutwilligen Spiel hingibt oder zum Narren machen läßt[b]), ein Beweis vom schlechten Geschmack sowohl als stumpfen moralischen Gefühl derer, die darüber[c]) aus vollem Halse lachen können. Die Stelle eines Hofnarren aber, der zur wohltätigen Erschütterung des Zwerchfells der höchsten Person durch Anstichelung ihrer vornehmen Diener die Mahlzeit durch Lachen würzen soll, ist, wie man es nimmt, über oder unter aller Kritik.

Von den Leidenschaften[d]).

§ 80.

Die subjektive Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht, ist der Hang (*propensio*); — die innere Nötigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt, der Instinkt (wie der Begattungstrieb oder der Elterntrieb des

---

a) H: „vorbereiten".
b) 1. Auflage: „sich zum N. machen zu lassen".
c) H und 1. Auflage: „hiezu".
d) H und 1. Auflage: „Vom Begehrungsvermögen".

Tiers, seine Junge zu schützen u. dgl.). — Die dem Subjekt zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heißt Neigung (*inclinatio*)[a]). — Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die Leidenschaft (*passio animi*).

Man sieht leicht ein, daß Leidenschaften, weil sie sich mit der ruhigsten Überlegung zusammenpaaren lassen, mithin nicht unbesonnen sein dürfen wie der Affekt, daher auch nicht stürmisch und vorübergehend, sondern sich einwurzelnd, selbst mit dem Vernünfteln zusammen bestehen können, — der Freiheit den größten Abbruch tun, und wenn der Affekt | ein Rausch ist, die Leidenschaft eine [266]
Krankheit sei, welche alle Arzeneimittel verabscheut und daher weit schlimmer ist, als alle jene vorübergehende Gemütsbewegungen, die doch wenigstens den Vorsatz rege machen, sich zu bessern; statt dessen die letztere eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt.

Man benennt die Leidenschaft mit dem Worte Sucht (Ehrsucht, Rachsucht, Herrschsucht u. dgl.), außer die der Liebe nicht in dem Verliebtsein. Die Ursache ist, weil, wenn die letzte Begierde (durch den Genuß) befriedigt worden, die Begierde, wenigstens in Ansehung eben derselben Person, zugleich aufhört, mithin man wohl ein leidenschaftliches Verliebtsein (so lange der andere Teil in der Weigerung beharrt), aber keine physische Liebe als Leidenschaft aufführen kann: weil sie in Ansehung des Objekts nicht ein beharrliches Prinzip enthält. Leidenschaft setzt immer eine Maxime des Subjekts voraus, nach einem von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln. Sie ist[b]) also jederzeit mit der Vernunft desselben verbunden, und bloßen Tieren kann man keine Leidenschaften beilegen, so wenig wie reinen Vernunftwesen. Ehrsucht, Rachsucht usw., weil sie nie vollkommen befriedigt sind, werden eben darum unter die Leidenschaften gezählt als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel gibt.

---

a) Vgl. schon S. 183.
b) H: „sind".

§ 81.

Leidenschaften sind Krebsschäden für die reine praktische Vernunft und mehrenteils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den dieses allein geschehen könnte. Die Vernunft geht auch im Sinnlich-Praktischen vom Allgemeinen zum Besonderen nach dem Grundsatze: nicht einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß jene mit der Summe aller Neigungen zusammen bestehen könne. — Die Ehrbegierde eines Menschen mag immer eine durch die Vernunft gebilligte Richtung seiner Neigung sein; aber der Ehrbegierige will doch auch von anderen geliebt sein, er bedarf gefälligen Umgang mit anderen, Erhaltung seines Vermögenzustandes u. dgl. mehr. Ist er nun aber leidenschaftlich-ehrbegierig, so ist er blind für diese Zwecke, dazu ihn doch seine Neigungen gleichfalls einladen, und daß er von anderen gehaßt oder im Umgange geflohen zu werden oder durch Aufwand zu verarmen Gefahr läuft, — das übersieht er alles. Es ist Torheit (den Teil seines Zwecks zum Ganzen zu machen), die der Vernunft selbst in ihrem formalen Prinzip gerade widerspricht. |

[267] Daher sind Leidenschaften nicht bloß, wie die Affekten unglückliche Gemütsstimmungen, die mit viel Übeln schwanger gehen, sondern auch ohne Ausnahme böse, und die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht[a]), was (der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohltätigkeit, gehörte, ist doch (der Form nach), sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht bloß pragmatisch[b]) verderblich[c]), sondern auch moralisch verwerflich[c]).

Der Affekt tut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft gibt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn. Weil indessen die Vernunft mit ihrem

a) „geht“ fehlt in H.
b) „pragmatisch“ fehlt in H.
c) In H umgekehrt „verwerflich ... verderblich“.

Aufruf zur inneren Freiheit doch nicht nachläßt, so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten, von denen er sich gleichwohl nicht losreißen kann: weil sie gleichsam schon mit seinen Gliedmaßen verwachsen sind.

Gleichwohl haben die Leidenschaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die sich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundsätzen Platz genommen hat?), und es heißt: „daß nie etwas Großes in der Welt ohne heftige Leidenschaften ausgerichtet worden, und die Vorsehung selbst habe sie weislich gleich als Springfedern in die menschliche Natur gepflanzt“[a]). — Von den mancherlei Neigungen mag man wohl dieses zugestehen, deren[b]), als eines natürlichen und tierischen Bedürfnisses, die lebende Natur (selbst die des Menschen) nicht entbehren kann. Aber daß sie Leidenschaften werden dürften, ja wohl gar sollten, hat die Vorsehung nicht gewollt, und sie in diesem Gesichtspunkt vorstellig zu machen, mag einem Dichter verziehen werden (nämlich mit Pope zu sagen: „Ist die Vernunft nun ein Magnet, so sind die Leidenschaften Winde“[c]); aber der Philosoph darf diesen Grundsatz nicht an sich kommen lassen, selbst nicht um sie als eine provisorische Veranstaltung der Vorsehung zu preisen, welche absichtlich, ehe das menschliche Geschlecht zum gehörigen Grade der Kultur gelangt wäre, sie in die menschliche Natur gelegt hätte.

Einteilung der Leidenschaften.

Sie werden in die Leidenschaften der natürlichen (angeborenen) und die der aus der Kultur der Menschen hervorgehenden (erworbenen) Neigung eingeteilt.

Die Leidenschaften der **ersteren** Gattung sind die Freiheits- und | Geschlechtsneigung, beide mit Af- [268]

a) Nach Külpes Vermutung hat Kant hier *Helvetius, De l'esprit III, c. 6—8* im Auge gehabt, da er freilich St. Simons bekannten Ausspruch noch nicht kennen konnte.

b) Kant: „derer“, korr. Menzer.

c) Pope, Essay on Man II 108 [Külpe]. Kant zitiert wahrscheinlich nach der deutschen Übersetzung des von ihm auch sonst geschätzten Brockes.

fekt verbunden. Die der zweiten Gattung sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, welche nicht mit dem Ungestüm eines Affekts, sondern mit der Beharrlichkeit einer auf gewisse Zwecke angelegten Maxime verbunden sind. Jene können erhitzte (*passiones ardentes*), diese, wie der Geiz, kalte Leidenschaften (*frigidae*) genannt werden. Alle Leidenschaften aber sind immer nur von Menschen auf Menschen, nicht auf Sachen gerichtete Begierden, und man kann zu einem fruchtbaren Acker oder dergleichen Kuh zwar zur Benutzung derselben viel Neigung, aber keine Affektion (welche in der Neigung zur Gemeinschaft mit anderen besteht) haben; viel weniger eine Leidenschaft.

A.

Von der Freiheitsneigung als Leidenschaft.

§ 82.

Sie ist die heftigste unter allen im[a]) Naturmenschen, in einem Zustande, da er es nicht vermeiden kann, mit anderen in wechselseitige Ansprüche zu kommen.

Wer nur nach eines anderen Wahl glücklich sein kann (dieser mag nun so wohlwollend sein, als man immer will), fühlt sich mit Recht unglücklich. Denn welche Gewährleistung hat er, daß sein mächtiger Nebenmensch in dem Urteile über das Wohl mit dem seinen zusammenstimmen werde? Der Wilde (noch nicht an Unterwürfigkeit Gewöhnte) kennt kein größeres Unglück als in diese zu geraten, und das mit Recht, so lange noch kein öffentlich Gesetz ihn sichert; bis ihn Disziplin allmählich dazu geduldig gemacht hat. Daher sein Zustand des beständigen Krieges, in der Absicht, andere so weit wie möglich von sich entfernt zu halten und in Wüsteneien zerstreut zu leben. Ja das Kind, welches sich nur eben dem mütterlichen Schoße entwunden hat, scheint zum Unterschiede von allen anderen Tieren bloß deswegen mit lautem Geschrei in die Welt zu treten: weil es sein Unvermögen, sich seiner Gliedmaßen zu bedienen, für Zwang ansieht und so seinen An-

a) Nach H. Im Druck: „am".

spruch auf Freiheit (wovon kein anderes Tier eine Vorstellung hat) sofort ankündigt*). — Nomadische Völker, indem | sie (als Hirtenvölker) an keinen Boden geheftet [269] sind, z. B. die Araber, hängen so stark an ihrer, obgleich nicht völlig zwangsfreien Lebensart und haben dabei einen so hohen Geist, mit Verachtung auf die sich anbauende Völker herabzusehen, daß die davon unzertrennliche Mühseligkeit in Jahrtausenden sie davon nicht hat abwendig machen können. Bloße Jagdvölker (wie die Olenni-Tungusi)[a]) haben sich sogar durch dieses Freiheitsgefühl (von den anderen mit ihnen verwandten Stämmen getrennt) wirklich veredelt. — So erweckt nicht allein der Freiheits-

*) Lukrez, als Dichter, wendet dieses in der Tat merkwürdige Phänomen im Tierreiche anders:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequomst
Quoi tantum 'n vita restet transire malorum! [b])

Diesen Prospekt kann das neugeborene Kind nun wohl nicht haben; aber daß das Gefühl der Unbehaglichkeit in ihm nicht vom körperlichen Schmerz, sondern von einer dunkeln Idee (oder dieser analogen Vorstellung) von Freiheit und der Hindernis derselben, dem Unrecht, herrühre, entdeckt sich durch die ein paar Monate nach der Geburt sich mit seinem Geschrei verbindende Tränen: welches eine Art von Erbitterung anzeigt, wenn es sich gewissen Gegenständen zu näheren oder überhaupt nur seinen Zustand zu verändern bestrebt ist und daran sich gehindert fühlt. — Dieser Trieb, seinen Willen zu haben und die Verhinderung daran als eine Beleidigung aufzunehmen, zeichnet sich durch seinen Ton auch besonders aus und läßt eine Bösartigkeit hervorscheinen, welche die Mutter zu bestrafen sich genötigt sieht, aber gewöhnlich durch noch heftigeres Schreien erwidert wird. Eben dasselbe geschieht, wenn es durch seine eigene Schuld fällt. Die Jungen anderer Tiere spielen, die des Menschen zanken frühzeitig untereinander, und es ist, als ob ein gewisser Rechtsbegriff (der sich auf die äußere Freiheit bezieht) sich mit der Tierheit zugleich entwickele und nicht etwa allmählich [c]) erlernt werde.

a) In Sibirien. Vgl. Phys. Geogr. (Phil. Bibl. Bd. 51) S. 303.

b) Lukrez, De rerum natura V 227 f., deutsch: „Und erfüllt die Stätte mit kläglichem Winseln, wie es sich für ein Wesen paßt, dem noch soviel Übles in seinem Leben durchzumachen beschieden ist".

c) „allmählich" Zusatz des Drucks.

begriff unter moralischen Gesetzen einen Affekt, der Enthusiasm genannt wird, sondern die bloß sinnliche Vorstellung der äußeren Freiheit erhebt die Neigung, darin zu beharren oder sie zu erweitern, durch die Analogie mit dem Rechtsbegriffe[a]) bis zur heftigen Leidenschaft.

Man nennt bei bloßen Tieren auch die heftigste Neigung (z. B. der Geschlechtsvermischung) nicht Leidenschaft: weil sie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet, und womit die Leidenschaft in Kollision kommt; deren Ausbruch also dem Menschen zugerechnet werden kann. — Man sagt zwar von Menschen, daß sie gewisse Dinge leidenschaftlich lieben (den Trunk, das Spiel, die Jagd) oder hassen (z. B. den Bisam, den Branntwein): aber man nennt diese verschiedene Neigungen oder Abneigungen nicht ebensoviel Leidenschaften, weil es nur so viel verschiedene Instinkte, d. i. so vielerlei Bloß-Leidendes im Begehrungsvermögen, sind und daher nicht nach den Objekten des Begehrungsvermögens als Sachen (deren es unzählige gibt), [270] sondern nach dem | Prinzip des Gebrauchs oder Mißbrauchs, den Menschen von ihrer Person und Freiheit untereinander machen, da ein Mensch den anderen bloß zum Mittel seiner Zwecke macht, klassifiziert zu werden verdienen. — Leidenschaften gehen eigentlich nur auf Menschen und können auch nur durch sie befriedigt werden.

Diese Leidenschaften sind Ehrsucht, Herrschsucht Habsucht.

Da sie Neigungen sind, welche bloß auf den Besitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen, so haben sie insofern den Anstrich der Vernunft: nämlich der Idee eines mit der Freiheit verbundenen Vermögens, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können, nachzustreben. Der Besitz der Mittel zu beliebigen Absichten reicht allerdings viel weiter, als die auf eine einzelne Neigung und deren Befriedigung gerichtete Neigung. — Sie können auch daher Neigungen des Wahnes genannt werden, welcher

a) H: „durch die Gewohnheit".

darin besteht: die bloße Meinung anderer vom Werte der Dinge dem wirklichen Werte gleichzuschätzen.

B.

Von der Rachbegierde[a]) als Leidenschaft.

§ 83.

Da Leidenschaften nur von Menschen auf Menschen gerichtete Neigungen sein können, sofern diese auf miteinander zusammenstimmende oder einander widerstreitende Zwecke gerichtet, d. i. Liebe oder Haß sind; der Rechtsbegriff aber, weil er unmittelbar aus dem Begriff der äußeren Freiheit hervorgeht, weit wichtiger und[b]) den Willen weit stärker bewegender Antrieb ist, als der des Wohlwollens: so ist der Haß aus dem erlittenen Unrecht, d. i. die Rachbegierde, eine Leidenschaft, welche aus der Natur des Menschen unwiderstehlich hervorgeht und, so bösartig sie auch ist, doch die Maxime der Vernunft vermöge der erlaubten Rechtsbegierde, deren Analogon jene ist, mit der Neigung verflochten und eben dadurch eine der heftigsten und am tiefsten sich einwurzelnden Leidenschaften; die, wenn sie erloschen zu sein scheint, doch immer noch insgeheim einen Haß, Groll genannt, als ein unter der Asche glimmendes Feuer überbleiben läßt.

Die Begierde, in einem[c]) Zustande mit seinen Mitmenschen und in Verhältnis zu ihnen zu sein, da jedem das zuteil werden kann, was das Recht will, ist freilich keine Leidenschaft, sondern ein Bestimmungs|grund der freien [271] Willkür durch reine praktische Vernunft. Aber die Erregbarkeit derselben durch bloße Selbstliebe, d. i. nur zu seinem Vorteil, nicht zum Behuf einer Gesetzgebung für jedermann, ist sinnlicher Antrieb des Hasses, nicht der Ungerechtigkeit, sondern des gegen uns Ungerechten: welche Neigung (zu verfolgen und zu zerstören), da ihr eine

a) H und 1. Auflage haben: „Rechtsbegierde" (vgl. oben Zeile 12 des § 83).
b) Hier fehlt „ein".
c) H: „einem solchen".

Idee, obzwar freilich selbstsüchtig angewandt, zum Grund liegt, die Rechtsbegierde gegen den Beleidiger in Leidenschaft der Wiedervergeltung verwandelt, die oft bis zum Wahnsinn heftig ist, sich selbst dem Verderben auszusetzen, wenn nur der Feind demselben nicht entrinnt, und (in der Blutrache) diesen Haß gar selbst zwischen Völkerschaften erblich zu machen; weil, wie es heißt, das Blut des Beleidigten, aber noch nicht Gerächten schreie, bis das unschuldig vergossene Blut wieder durch Blut — sollte es auch das eines seiner unschuldigen Nachkommen sein — abgewaschen wird.

C.

Von der Neigung zum Vermögen, Einfluß überhaupt auf andere Menschen zu haben[a]).

§ 84.

Diese Neigung nähert sich am meisten der technisch-praktischen Vernunft, d. i. der Klugheitsmaxime. — Denn anderer Menschen Neigungen in seine Gewalt zu bekommen, um sie nach seinen Absichten lenken und bestimmen zu können, ist beinahe ebensoviel als im Besitz anderer, als bloßer Werkzeuge seines Willens, zu sein. Kein Wunder, daß das Streben nach einem solchen Vermögen, auf andere Einfluß zu haben, Leidenschaft wird.

Dieses Vermögen enthält gleichsam eine dreifache Macht in sich: Ehre, Gewalt und Geld; durch die, wenn man im Besitz derselben ist, man jedem Menschen, wenn nicht durch einen dieser Einflüsse, doch durch den anderen beikommen und ihn zu seinen Absichten brauchen kann. — Die Neigungen hiezu, wenn sie Leidenschaften werden, sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Freilich daß hier der Mensch der Geck (Betrogene) seiner eigenen Neigungen wird und im Gebrauch solcher Mittel seinen Endzweck verfehlt; aber wir reden hier auch nicht von Weisheit, welche gar keine Leidenschaften verstattet,

a) H setzt dahinter noch die Worte: „als Leidenschaft".

sondern nur von der Klugheit, mit welcher man die Narren handhaben kann.

Die Leidenschaften überhaupt aber, so heftig sie auch immer als sinn|liche Triebfedern sein mögen, sind doch [272] in Ansehung dessen, was die Vernunft dem Menschen vorschreibt, lauter Schwächen. Daher das Vermögen des gescheuten Mannes, jene zu seinen Absichten zu gebrauchen, verhältnismäßig desto kleiner sein darf, je größer die Leidenschaft ist, die den anderen Menschen beherrscht.

Ehrsucht ist die Schwäche der Menschen, wegen der man auf sie durch ihre Meinung, Herrschsucht durch ihre Furcht und Habsucht durch ihr eigenes Interesse Einfluß haben kann. — Allerwärts ein Sklavensinn, durch den, wenn sich ein anderer desselben bemächtigt, er das Vermögen hat, ihn durch seine eigenen Neigungen zu seinen Absichten zu gebrauchen. — Das Bewußtsein aber dieses Vermögens an sich und des Besitzes der Mittel, seine Neigungen zu befriedigen, erregt die Leidenschaft mehr noch als der Gebrauch derselben.

a. Ehrsucht.

§ 85.

Sie ist nicht Ehrliebe, eine Hochschätzung, die der Mensch von anderen wegen seines inneren (moralischen) Werts erwarten darf, sondern Bestreben nach Ehrenruf, wo es am Schein genug ist. Man darf dem Hochmut (einem Ansinnen an andere, sich selbst in Vergleichung mit uns selbst gering zu schätzen, eine Torheit, die ihrem eigenen Zweck zuwider handelt) — diesem Hochmut, sage ich, darf man nur schmeicheln, so hat man durch diese Leidenschaft des Toren über ihn Gewalt. Schmeichler*),

*) Das Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmieg ler heißen sollen (einen, der sich schmiegt und biegt), um einen einbilderischen Mächtigen selbst durch seinen Hochmut a) nach Belieben zu leiten; sowie das Wort Heuchler (eigentlich sollte

a) Statt „einbilderischen . . . Hochmut“ hat H: „eingebildeten Gecken“.

Jaherren, die einem bedeutenden Mann gern das große Wort einräumen, nähren diese ihn schwach machende Leidenschaft und sind die Verderber der Großen und Mächtigen, die sich diesem Zauber hingeben.

Hochmut ist eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegenhandelnde Ehrbegierde und kann nicht als ein
[273] absichtliches Mittel, andere Menschen | (die er von sich abstößt) zu seinen Zwecken zu gebrauchen, angesehen werden; vielmehr ist der Hochmütige das Instrument der Schelme, Narr genannt[a]). Einsmals fragte mich ein sehr vernünftiger, rechtschaffener[b]) Kaufmann: „warum der Hochmütige jederzeit auch niederträchtig sei" (jener hatte nämlich die Erfahrung gemacht: daß der mit seinem Reichtum als überlegener Handelsmacht Großtuende beim nachher eingetretenen Verfall seines Vermögens sich auch kein Bedenken machte, zu kriechen). Meine Meinung war diese: daß, da der Hochmut das Ansinnen an einen anderen ist, sich selbst in Vergleichung mit jenem zu verachten, ein solcher Gedanke aber niemand in den Sinn kommen kann als nur dem, welcher sich selbst zu Niederträchtigkeit bereit fühlt, der Hochmut an sich schon von der Niederträchtigkeit solcher Menschen ein nie trügendes, vorbedeutendes Kennzeichen abgebe[c]).

b. Herrschsucht.

Diese Leidenschaft ist an sich[d]) ungerecht, und ihre Äußerung[d]) bringt alles wider sich auf. Sie fängt aber von der Furcht an, von anderen beherrscht zu werden, und ist darauf bedacht, sich beizeiten in den Vorteil der Gewalt über sie zu setzen; welches doch ein mißliches und un-

---

es Häuchler geschrieben werden) einen seine fromme Demut vor einem vielvermögenden Geistlichen durch in seine Rede gemischte Stoßseufzer vorspiegelnden Betrüger — hat bedeuten sollen.

a) Vgl. oben S. 126 f.

b) H hat nur: „ein vernünftiger".

c) H hat kürzer: „der Hochmut von der Niederträchtigkeit ein nie trügendes Kennzeichen sein werde".

d) „an sich" und „ihre Äußerung" Zusätze des Drucks.

gerechtes Mittel dazu ist, andere Menschen zu seinen Absichten zu gebrauchen: weil es teils den Widerstand aufruft und unklug[a]), teils der Freiheit unter Gesetzen, worauf jedermann Anspruch machen kann, zuwider und ungerecht ist[b]). — Was die mittelbare Beherrschungskunst betrifft, z. B. die des weiblichen Geschlechts durch Liebe, die es dem männlichen gegen sich einflößt, dieses zu seinen[c]) Absichten zu brauchen, so ist sie unter jenem Titel nicht mit begriffen: weil sie keine Gewalt bei sich führt, sondern den Untertänigen durch seine eigene Neigung zu beherrschen und zu fesseln weiß. — Nicht als ob der weibliche Teil unserer Gattung von der Neigung, über den männlichen zu herrschen, frei wäre (wovon gerade das Gegenteil wahr ist), sondern weil es sich nicht desselben Mittels zu dieser Absicht als das männliche bedient, nämlich nicht des Vorzugs der Stärke (als welche hier unter dem Worte herrschen gemeint ist), sondern der Reize, welche eine Neigung des anderen Teils, beherrscht zu werden, in sich enthält[d]). |

c. Habsucht. [274]

Geld ist die Losung, und wen Plutus begünstigt, vor dem öffnen sich alle Pforten, die vor dem minder Reichen verschlossen sind. Die Erfindung dieses Mittels, welches sonst keine Brauchbarkeit hat (wenigstens nicht haben darf) als bloß zum Verkehr des Fleißes der Menschen, hiemit aber auch alles Physisch-Guten unter ihnen zu dienen, vornehmlich nachdem es durch Metalle repräsentiert wird, hat eine Habsucht hervorgebracht, die zuletzt auch ohne Genuß in dem bloßen Besitze, selbst mit Verzichttuung (des Geizigen) auf allen Gebrauch eine Macht enthält, von der man glaubt, daß sie den Mangel jeder anderen zu ersetzen hinreichend sei. Diese ganz geistlose, wenn-

a) „und unklug“ fehlt in H.
b) H: „kann, Abbruch tut“.
c) 1. u. 2. Auflage: „diesen zu ihren“; korr. in der 4. Auflage (von Herbart)
d) Dieser ganze Satz ist Zusatz des Drucks.

gleich nicht immer moralisch verwerfliche[a]), doch bloß mechanisch geleitete Leidenschaft, welche vornehmlich dem Alter (zum Ersatz seines natürlichen Unvermögens) anhängt und die jenem allgemeinen Mittel seines großen Einflusses halber auch schlechthin den Namen eines Vermögens verschafft hat, ist eine solche, die, wenn sie eingetreten ist, keine Abänderung verstattet und, wenn die erste der drei gehaßt, die zweite gefürchtet, sie als die dritte verachtet macht*).

Von der Neigung des Wahnes als Leidenschaft.

§ 86.

Unter dem Wahne, als einer Triebfeder der Begierden, verstehe ich die innere praktische Täuschung, das Subjektive in der Bewegursache für objektiv zu halten. — Die Natur will von Zeit zu Zeit stärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Tätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im bloßen Genießen das Gefühl des Lebens gar einbüße. Zu diesem Zwecke hat sie sehr weise und wohltätig dem von Natur faulen Menschen Gegenstände seiner Einbildung nach als wirkliche Zwecke (Erwerbungsarten von Ehre, Gewalt und Geld) vorgespiegelt, die ihm, der ungern ein Geschäfte unternimmt, doch genug zu
[275] schaffen | machen und mit Nichtstun viel zu tun geben; wobei das Interesse, was er daran nimmt, ein Interesse des bloßen Wahnes ist und die Natur also wirklich mit dem Menschen spielt und ihn (das Subjekt) zu seinem Zwecke spornt: indessen daß dieser in der Überredung steht (objektiv), sich selbst einen eigenen Zweck gesetzt zu haben.

*) Hier ist die Verachtung im moralischen Sinne zu verstehen; denn im bürgerlichen, wenn es sich zutrifft, daß, wie Pope sagt, „der Teufel in einem goldenen Regen von funfzig auf hundert dem Wucherer in den Schoß fällt und sich seiner Seele bemächtigt", bewundert vielmehr der große Haufe den Mann, der so große Handelsweisheit beweiset[b]).

a) H: „widrige".

b) Die Anmerkung fehlt in H. Die Stelle aus Pope findet sich in dessen *Moral Essays* III 371—74 [Külpe].

— Diese Neigungen des Wahnes sind gerade darum, weil die Phantasie dabei Selbstschöpferin ist, dazu geeignet, um im höchsten Grade leidenschaftlich zu werden, vornehmlich a) wenn sie auf einen Wettstreit der Menschen angelegt sind b).

Die Spiele des Knaben im Ballschlagen, Ringen, Wettrennen, Soldatenspielen; weiterhin des Mannes im Schach- und Kartenspiel (wo in der einen Beschäftigung der bloße Vorzug des Verstandes, in der zweiten zugleich der bare Gewinn beabsichtigt wird); endlich des Bürgers, der in öffentlichen Gesellschaften mit Faro oder Würfeln sein Glück versucht, — werden insgesamt unwissentlich von der weiseren Natur zu Wagstücken, ihre Kräfte im Streit mit anderen zu versuchen, angespornt: eigentlich damit die Lebenskraft überhaupt vor dem Ermatten bewahrt und rege erhalten werde. Zwei solche Streiter glauben, sie spielen unter sich; in der Tat aber spielt die Natur mit beiden, wovon sie die Vernunft klar überzeugen kann, wenn sie bedenken, wie schlecht die von ihnen gewählten Mittel zu ihrem Zwecke passen. — Aber das Wohlbefinden während dieser Erregung, weil es sich mit (obgleich übelgedeuteten) Ideen des Wahnes verschwistert, ist eben darum die Ursache eines Hanges zur heftigsten und lange daurenden Leidenschaft*).

Neigungen des Wahnes machen den schwachen Menschen abergläubisch und den Abergläubigen schwach, d. i. geneigt, von Umständen, die keine Naturursachen (etwas zu fürchten oder zu hoffen) sein können, dennoch interessante Wirkungen zu erwarten. Jäger, Fischer, auch Spieler (vornehmlich in Lotterien) sind abergläubisch, und

*) Ein Mann in Hamburg, der ein ansehnliches Vermögen daselbst verspielt hatte, brachte nun seine Zeit mit Zusehen der Spielenden zu. Ihn fragte ein anderer, wie ihm zumute wäre, wenn er daran dächte, ein solches Vermögen einmal gehabt zu haben. Der erstere antwortete: „Wenn ich es noch einmal besäße, so wüßte ich doch nicht es auf angenehmere Art anzuwenden."

a) „vornehmlich" fehlt in H.
b) H: „ist".

der Wahn, der zu der Täuschung: das Subjektive für objektiv, die Stimmung des inneren Sinnes für Erkenntnis der Sache selbst zu nehmen, verleitet, macht zugleich den Hang zum Aberglauben begreiflich. |

[276] Von dem höchsten physischen Gut.

§ 87.

Der größte Sinnengenuß, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist im gesunden Zustande Ruhe nach der Arbeit. — Der Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit in jenem Zustande ist Faulheit. — Doch ist eine etwas lange Weigerung, wiederum an seine Geschäfte zu gehen, und das süße *far niente* zur Kräftensammlung[a]) darum noch nicht Faulheit: weil man (auch im Spiel) angenehm und doch zugleich nützlich beschäftigt sein kann, und auch der Wechsel der Arbeiten ihrer spezifischen Beschaffenheit nach zugleich so vielfältige Erholung ist; dahingegen an eine schwere unvollendet gelassene Arbeit wieder zu gehen ziemliche Entschlossenheit erfordert.

Unter den drei Lastern: Faulheit, Feigheit und Falschheit, scheint das erstere das verächtlichste zu sein. Allein in dieser Beurteilung kann man dem Menschen oft sehr unrecht tun. Denn die Natur hat auch den Abscheu für anhaltende Arbeit manchem Subjekt weislich in seinen für ihn sowohl als andere heilsamen Instinkt[b]) gelegt: weil dieses etwa keinen langen oder oft wiederholten Kräftenaufwand ohne Erschöpfung vertrug, sondern gewisser Pausen der Erholung bedurfte. Demetrius[c]) hätte daher nicht ohne Grund immer auch dieser Unholdin (der Faulheit) einen Altar bestimmen können[d]): indem, wenn nicht Faulheit noch dazwischen träte, die rastlose

a) „zur Kräftensammlang“ fehlt in H.
b) H nur: „in seine Natur“.
c) Wahrscheinlich der athenische Schriftsteller und Politiker Demetrius von Phaleron (um 350—280), dem nach Nepos und Plutarch über 300 Ehrenstatuen errichtet worden sein sollen.
d) H: „so daß D . . . bestimmen konnte“.

Bosheit weit mehr Übels, als jetzt noch ist, in der Welt verüben[a]) würde; wenn nicht Feigheit sich der Menschen erbarmte, der kriegerische Blutdurst die Menschen bald aufreiben[a]) würde, und, wäre nicht Falschheit [da nämlich unter vielen sich zum Komplott vereinigenden Bösewichtern in großer Zahl (z. B. in einem Regiment) immer einer sein wird, der es verrät], bei der angeborenen Bösartigkeit der menschlichen Natur ganze Staaten bald gestürzt sein würden.

Die stärksten Antriebe der Natur, welche die Stelle der unsichtbar das menschliche Geschlecht durch eine höhere, das physische Weltbeste allgemein besorgende Vernunft[b]) (des Weltregierers) vertreten, ohne daß menschliche Vernunft dazu hinwirken darf, sind Liebe zum Leben und Liebe zum Geschlecht[c]); die erstere, um das Individuum, die zweite, um die Species zu erhalten, da dann durch Vermischung der Geschlechter im ganzen das Leben unserer mit Vernunft begabten Gattung fortschreitend erhalten wird, unerachtet diese absichtlich an ihrer eigenen Zerstörung (durch Kriege) arbeitet; welche doch die[d]) immer an Kultur wachsen | den vernünf- [277]
tigen Geschöpfe selbst mitten in Kriegen nicht hindert, dem Menschengeschlecht in kommenden Jahrhunderten einen Glückseligkeitszustand, der nicht mehr rückgängig sein wird, im Prospekt unzweideutig vorzustellen.

Von dem höchsten moralisch-physischen Gut.

§ 88.

Die beiden Arten des Gutes, das physische und moralische[e]), können nicht zusammen gemischt werden; denn so würden sie sich neutralisieren und zum Zweck der wahren Glückseligkeit gar nicht hinwirken; sondern Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe mit-

a) H und 1. Auflage: „verübt . . . aufgerieben".
b) sc. lenkenden Macht, wie schon die Gothaer Gel. Zeitungen von 1799 ergänzen [Külpe].
c) Vgl. Schillers „Hunger und Liebe".
d) Statt „die" hat H: „an uns als im Ganzen ihrer Art".
e) H und 1. Auflage haben bloß: „Beide" können usw.

einander, und Einschränkung des Prinzips der ersteren durch das der letzteren machen zusammenstoßend[a]) den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Teil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellektuellen Menschen aus; der aber, weil im Gebrauch die Vermischung schwerlich abzuhalten ist, einer Zersetzung durch gegenwirkende Mittel (*reagentia*) bedarf, um zu wissen, welches die Elemente und die Proportion ihrer Verbindung[b]) ist, die, miteinander vereinigt, den Genuß einer gesitteten Glückseligkeit verschaffen können.

Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität. Es kommt hier nicht auf den Grad des ersteren an; denn da fordert einer viel, der andere wenig, was ihm dazu erforderlich zu sein dünkt, sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum ersteren durch das Gesetz des letzteren eingeschränkt werden soll.

Die Umgänglichkeit ist auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuß prahlerisch durch Verschwendung erhöht wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf, Tugend zu sein und ist ein Wohlleben, was der Humanität Abbruch tut.

* * *

Musik, Tanz und Spiel machen eine sprachlose Gesellschaft aus (denn die wenigen Worte, die zum letzteren nötig sind, begründen keine Konversation, welche wechselseitige Mitteilung der Gedanken fordert). Das Spiel, welches, wie man vorgibt[c]), nur zur Ausfüllung des Leeren
[278] der | Konversation nach der Tafel dienen soll, ist doch gemeiniglich die Hauptsache: als Erwerbmittel, wobei Affekten stark bewegt werden, wo eine gewisse Konvention des Eigennutzes, einander mit der größten Höflichkeit zu plündern, errichtet und ein völliger Egoism, so lange das Spiel dauert, zum Grundsatze gelegt wird, den keiner ver-

a) H hat deutlicher: „vereinigt".
b) H: „Mischung".
c) „wie man vorgibt" Zusatz der 2. Auflage.

leugnet; von welcher Konversation bei aller Kultur, die sie in seinen[a]) Manieren bewirken mag, die Vereinigung des geselligen Wohllebens mit der Tugend und hiemit die wahre Humanität schwerlich sich wahre Beförderung versprechen dürfte.

Das Wohlleben, was zu der letzteren noch am besten zusammen zu stimmen scheint, ist eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es sein kann, auch abwechselnder) Gesellschaft, von der Chesterfield sagt: daß sie nicht unter der Zahl der Grazien und auch nicht über die der Musen sein müsse[b])*).

Wenn ich eine Tischgesellschaft aus lauter Männern von Geschmack (ästhetisch vereinigt) nehme**), so wie sie nicht bloß gemeinschaftlich eine Mahlzeit, sondern einander selbst zu genießen die Absicht haben (da dann ihre Zahl nicht viel über die Zahl der Grazien betragen kann): so muß diese kleine Tischgesellschaft nicht sowohl die leibliche Befriedigung — die ein jeder auch für sich allein

*) Zehn an einem Tische: weil der Wirt, der die Gäste bedient, sich nicht mitzählt.

**) In einer festlichen Tafel, an welcher die Anwesenheit der Damen[c]) die Freiheit der Chapeaus[d]) von selbst aufs Gesittete einschränkt, ist eine bisweilen sich ereignende plötzliche Stille ein schlimmer, lange Weile drohender Zufall, bei dem keiner sich getraut, etwas Neues, zur Fortsetzung des Gesprächs Schickliches hineinzuspielen: weil er es nicht aus der Luft greifen, sondern es aus der Neuigkeit des Tages, die aber interessant sein muß, hernehmen soll. Eine einzige Person, vornehmlich wenn es die Wirtin des Hauses ist, kann diese Stockung oft allein verhüten und die Konversation im beständigen Gange erhalten: daß sie nämlich, wie in einem Konzert, mit allgemeiner und lauter Fröhlichkeit beschließt und eben dadurch desto gedeihlicher ist; gleich dem Gastmahle des Plato, von dem der Gast sagte: „Deine Mahlzeiten gefallen nicht allein, wenn man sie genießt, sondern auch so oft man an sie denkt!“[e])

a) H und 1. Auflage: „feinen“.

b) Das war auch Kants Grundsatz bei seinen Einladungen. Lord Chesterfield (1694—1773) ist bekannt durch die nach seinem Tode herausgegebenen ‚Briefe an seinen Sohn‘ (1774).

c) So nach H. Der Druck: „Dame“.

d) D. i. Herren.

e) Vgl. Athenaeus, Deipnosophistae X, c. 14.

haben kann, — sondern das gesellige Vergnügen, wozu jene nur das Vehikel zu sein scheinen muß, zur Absicht haben; wo dann jene Zahl eben hinreichend ist, um die Unterredung nicht stocken, oder auch in abgesonderten kleinen Gesellschaften mit dem nächsten Beisitzer sich teilen zu lassen[a]). Das letztere ist gar kein Konver|
[279] sationsgeschmack, der immer Kultur bei sich führen muß, wo immer einer mit allen (nicht bloß mit seinem Nachbar) spricht: dahingegen die sogenannten festlichen Traktamente (Gelag und Abfütterung) ganz geschmacklos sind. Es versteht sich hiebei von selbst, daß in allen Tischgesellschaften, selbst denen an einer Wirtstafel das, was daselbst von einem indiskreten Tischgenossen zum Nachteil eines Abwesenden öffentlich gesprochen wird, dennoch nicht zum Gebrauch außer dieser Gesellschaft gehöre und nachgeplaudert[b]) werden dürfe. Denn ein jedes Symposium hat auch ohne einen besonderen dazu getroffenen Vertrag eine gewisse Heiligkeit und Pflicht zur Verschwiegenheit bei sich in Ansehung dessen, was dem Mitgenossen der Tischgesellschaft nachher Ungelegenheit außer derselben verursachen könnte: weil ohne dieses Vertrauen das der moralischen Kultur selbst so zuträgliche Vergnügen, in Gesellschaft und selbst diese Gesellschaft zu genießen, vernichtet werden würde. — Daher würde ich, wenn von meinem besten Freunde in einer sogenannten öffentlichen Gesellschaft (denn eigentlich ist eine noch so große Tischgesellschaft immer nur Privatgesellschaft, und nur die staatsbürgerliche überhaupt in der Idee[c]) ist öffentlich) — ich würde, sage ich, wenn von ihm etwas Nachteiliges gesprochen würde, ihn zwar verteidigen und allenfalls auf meine eigene Gefahr mit Härte[d]) und Bitterkeit des Ausdrucks mich seiner annehmen, mich aber nicht zum Werkzeuge brauchen lassen, diese üble Nachrede zu verbreiten und an den Mann zu tragen, den sie angeht. — Es ist nicht

a) Hiernach hat der Druck noch die überflüssigen Worte: „befürchtet werden darf".
b) H: „ausgeplaudert".
c) H nur: „die bürgerliche".
d) H und 1. Auflage: Härtigkeit".

bloß ein geselliger Geschmack, der die Konversation leiten muß, sondern es sind auch Grundsätze, die dem offenen[a]) Verkehr der Menschen mit ihren Gedanken im Umgange zur einschränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen sollen.

Hier ist etwas Analogisches im Vertrauen zwischen Menschen, die miteinander an einem Tische speisen, mit alten Gebräuchen, z. B. des Arabers, bei dem der Fremde, sobald er jenem nur einen Genuß (einen Trunk Wasser) in seinem Zelt hat ablocken können, auch auf seine Sicherheit heit rechnen kann; oder wenn der russischen Kaiserin Salz und Brot von den aus Moskau ihr entgegenkommenden Deputierten gereicht wurde, und sie durch den Genuß desselben sich auch vor aller Nachstellung durchs Gastrecht gesichert halten konnte. — Das Zusammenspeisen an einem Tische wird aber als die Förmlichkeit eines solchen Vertrags der Sicherheit angesehen.

Allein zu essen (*solipsismus convictorii*) ist für einen philosophie|renden Gelehrten ungesund*); nicht Re- [280]

*) Denn der philosophierende muß seine Gedanken fortdauernd bei sich herumtragen, um durch vielfältige Versuche ausfindig zu machen, an welche Prinzipien er sie systematisch anknüpfen solle, und die Ideen, weil sie nicht Anschauungen sind, schweben gleichsam in der Luft ihm vor. Der historisch oder mathematisch Gelehrte[b]) kann sie dagegen vor sich hinstellen und so sie mit der Feder in der Hand allgemeinen Regeln der Vernunft gemäß, doch gleich als Fakta empirisch ordnen und so, weil das vorige in gewissen Punkten ausgemacht ist, den folgenden Tag die Arbeit von da fortsetzen, wo er sie gelassen hatte. — Was den Philosophen betrifft, so kann man ihn gar nicht als Arbeiter am Gebäude der Wissenschaften, d. i. nicht als Gelehrten, sondern muß ihn als Weisheitsforscher betrachten. Es ist die bloße Idee von einer Person, die den Endzweck alles Wissens sich praktisch und (zum Behuf desselben) auch theoretisch zum Gegenstande macht, und man kann diesen Namen nicht im Plural, sondern nur im Singular brauchen (der Philosoph urteilt so oder so): weil er eine bloße Idee bezeichnet, Philosophen aber zu nennen eine Vielheit von dem andeuten würde, was doch absolute Einheit ist.

a) „offenen" fehlt in H.

b) Kant: mathematisch-gelehrte; korr. Vorländer (vgl. die letzte Zeile des obigen Textes).

stauration, sondern (vornehmlich wenn es gar einsames Schwelgen wird) Exhaustion; erschöpfende Arbeit, nicht belebendes Spiel der Gedanken. Der genießende Mensch, der im Denken während der einsamen Mahlzeit[a]) an sich selbst zehrt, verliert allmählich die Munterkeit, die er dagegen gewinnt, wenn ein Tischgenosse ihm durch seine abwechselnde Einfälle neuen Stoff zur Belebung darbietet, welchen er selbst nicht hat ausspüren dürfen.

Bei einer vollen Tafel, wo die Vielheit der Gerichte nur auf das lange Zusammenhalten der Gäste (*coenam ducere*) abgezweckt ist, geht die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen: 1. Erzählen, 2. Räsonnieren und 3. Scherzen. — A. Die Neuigkeiten des Tages, zuerst einheimische, dann auch auswärtige, durch Privatbriefe und Zeitungen eingelaufene. — B. Wenn dieser erste Appetit befriedigt ist, so wird die Gesellschaft schon lebhafter; denn weil beim Vernünfteln Verschiedenheit der Beurteilung über ein und dasselbe auf die Bahn gebrachte Objekt schwerlich zu vermeiden ist, und jeder doch von der seinigen eben nicht die geringste Meinung hat, so erhebt sich ein Streit, der den Appetit für Schüssel und Bouteille rege und nach dem Maße der Lebhaftigkeit dieses Streits und der Teilnahme an demselben auch gedeihlich macht. — C. Weil aber das Vernünfteln immer eine Art von Arbeit und Kraftanstrengung ist, diese aber durch einen während desselben ziemlich reichlichen Genuß endlich beschwerlich wird: so fällt die Unterredung natürlicherweise auf das bloße Spiel des Witzes, zum Teil auch dem anwesenden
[281] Frauen|zimmer zu gefallen, auf welches die kleinen mutwilligen, aber nicht beschämenden Angriffe auf ihr Geschlecht[b]) die Wirkung tun, sich in ihrem Witz selbst vorteilhaft zu zeigen, und so endigt die Mahlzeit mit Lachen; welches, wenn es laut und gutmütig ist, die Natur durch Bewegung des Zwerchfells und der Eingeweide ganz eigentlich für den Magen zur Verdauung als zum körperlichen Wohlbefinden bestimmt hat; indessen daß die Teilnehmer

a) „während der einsamen Mahlzeit" Zusatz des Drucks.
b) „auf ihr Geschlecht" fehlt in H.

am Gastmahl wunder wieviel Geisteskultur in einer Absicht der Natur zu finden wähnen. — Eine Tafelmusik bei[a]) einem festlichen Schmause großer Herren ist das geschmackloseste Unding, was die Schwelgerei immer ausgesonnen haben mag.

Die Regeln eines geschmackvollen Gastmahls, das die Gesellschaft animiert, sind: a) Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der alle interessiert und immer jemanden Anlaß gibt, etwas schicklich hinzuzusetzen. b) Keine tödliche Stille, sondern nur augenblickliche Pause in der Unterredung entstehen zu lassen. c) Den Gegenstand nicht ohne Not zu variieren und von einer Materie zu einer anderen abzuspringen: weil das Gemüt am Ende des Gastmahls wie am Ende eines Drama (dergleichen auch das zurückgelegte ganze Leben des vernünftigen Menschen ist) sich unvermeidlich mit der Rückerinnerung der mancherlei Akte des Gesprächs beschäftigt; wo denn, wenn es keinen Faden des Zusammenhangs herausfinden kann, es sich verwirrt fühlt und in der Kultur nicht fortgeschritten, sondern eher rückgängig geworden zu sein mit Unwillen inne wird. — Man muß einen Gegenstand, der unterhaltend ist, beinahe erschöpfen, ehe man zu einem anderen übergeht, und beim Stocken des Gesprächs etwas anderes damit Verwandtes zum Versuch in die Gesellschaft unbemerkt zu spielen verstehen: so kann ein einziger in der Gesellschaft unbemerkt und unbeneidet diese Leitung der Gespräche übernehmen. d) Keine Rechthaberei weder für sich noch für die Mitgenossen der Gesellschaft entstehen oder dauern zu lassen: vielmehr, da diese Unterhaltung kein Geschäft, sondern nur Spiel sein soll, jene Ernsthaftigkeit durch einen geschickt angebrachten Scherz abwenden. e) In dem ernstlichen Streit, der gleichwohl nicht zu vermeiden ist, sich selbst und seinen Affekt sorgfältig so in Disziplin zu erhalten, daß wechselseitige Achtung und Wohlwollen immer hervorleuchte; wobei es[b]) mehr auf den Ton (der nicht schreihälsig oder arrogant sein muß), als auf den Inhalt des Ge-

a) H und 1. Auflage: „in".
b) H und 1. Auflage: „welches".

sprächs ankommt: damit keiner der Mitgäste mit dem anderen entzweiet aus der Gesellschaft in die Häuslichkeit zurückkehre. |

[282] So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Menschheit auch scheinen mögen, vornehmlich wenn man sie mit dem[a]) reinmoralischen vergleicht, so ist doch alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder[b]) Manieren bestände, ein die Tugend vorteilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen[c]) ist. — Der Purism des Zynikers und die Fleischestötung des Anachoreten ohne gesellschaftliches Wohlleben sind verzerrte Gestalten der Tugend und für diese nicht einladend; sondern, von den Grazien verlassen, können sie auf Humanität nicht Anspruch machen. |

---

a) H: „den".
b) „Maximen oder" fehlt in H.
c) H und 1. Auflage: „empfehlend".

Der Anthropologie

Zweiter Teil.

Die anthropologische[a] Charakteristik.

Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen.

---

a) „anthropologische" fehlt in H.

1. Der Charakter der Person, 2. der Charakter des Geschlechts, 3. der Charakter des Volks, 4. der Charakter der Gattung.

A.

Der Charakter der Person.

In pragmatischer Rücksicht bedient sich die allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre (*semiotica universalis*) des Worts Charakter in zwiefacher Bedeutung, da man teils sagt: ein gewisser Mensch hat diesen oder jenen (physischen) Charakter, teils: er hat überhaupt einen Charakter (einen moralischen), der nur ein einziger oder gar keiner sein kann. Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens. Der Mann von Grundsätzen, von dem man sicher weiß, wessen man sich nicht etwa von seinem Instinkt, sondern von seinem Willen zu versehen hat, hat einen Charakter. — Daher kann man in der Charakteristik ohne Tautologie in dem, was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in a) Naturell oder Naturanlage, b) Temperament oder Sinnesart und c) Charakter schlechthin oder Denkungsart einteilen. — Die beiden ersteren Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen läßt; die zweite (moralische), was er aus sich selbst zu machen bereit ist.

I.

Von dem Naturell.

Der Mensch hat ein gut Gemüt, bedeutet: er ist nicht störrisch, sondern nachgebend; er wird zwar aufgebracht, aber leicht besänftigt und | hegt keinen Groll (ist negativ- [286]
gut). — Dagegen, um von ihm sagen zu können: „Er hat ein gut Herz", ob dieses zwar auch zur Sinnesart gehört, will schon mehr sagen. Es ist ein Antrieb zum Praktisch-Guten, wenn es gleich nicht nach Grundsätzen verübt wird, so: daß der Gutmütige und Gutherzige beides Leute sind, die ein schlauer Gast brauchen kann, wie er will. — Und so geht das Naturell mehr (subjektiv) aufs Gefühl der Lust oder Unlust, wie ein Mensch vom anderen affiziert wird (und jenes kann hierin etwas Charakteristisches haben), als (objektiv) aufs Begehrungsvermögen; wo das Leben sich nicht bloß im Gefühl, innerlich, sondern auch in der Tätigkeit, äußerlich, obgleich bloß nach Triebfedern der Sinnlichkeit, offenbart. In dieser Beziehung besteht nun das Temperament, welches von einer habituellen (durch Gewohnheit zugezogenen) Disposition noch unterschieden werden muß: weil dieser keine Naturanlage, sondern bloße Gelegenheitsursachen zum Grunde liegen.

II.

Vom Temperament.

Physiologisch betrachtet versteht man, wenn vom Temperament die Rede ist, die körperliche Konstitution (den starken oder schwachen Bau) und Komplexion (das Flüssige, durch die Lebenskraft gesetzmäßig Bewegliche im Körper, worin die Wärme oder Kälte in Bearbeitung dieser Säfte mit begriffen ist).

Psychologisch aber erwogen, d. i. als Temperament der Seele (Gefühls- und Begehrungsvermögens), werden jene von der Blutbeschaffenheit entlehnte Ausdrücke nur als nach der Analogie des Spiels der Gefühle und Begierden mit körperlichen bewegenden Ursachen (worunter das Blut die vornehmste ist) vorgestellt.

Da ergibt sich nun: daß die Temperamente, die wir bloß der Seele beilegen, doch wohl insgeheim das Körperliche im Menschen auch zur mitwirkenden Ursache haben mögen: — ferner daß, da sie erstlich die Obereinteilung derselben in Temperamente des Gefühls und der Tätigkeit zulassen, zweitens jede derselben mit Erregbarkeit der Lebenskraft (*intensio*) oder Abspannung (*remissio*) derselben verbunden werden kann[a]), — gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den 4 syllogistischen Figuren durch den *medius terminus*) aufgestellt werden können: das sanguinische, das melancholische, das
[287] cholerische und das phlegma|tische; wodurch dann die alten Formen beibehalten[b]) werden können und nur eine dem Geist dieser Temperamentenlehre angepaßte bequemere Deutung erhalten.

Hiebei dient der Ausdruck der Blutbeschaffenheit nicht dazu, die Ursache der Phänomene des sinnlich affizierten Menschen anzugeben — es sei nach der Humoral- oder der Nervenpathologie[c]) —, sondern sie nur den beobachteten Wirkungen nach zu klassifizieren; denn man verlangt nicht, vorher zu wissen, welche chemische Blutmischung es sei, die zur Benennung einer gewissen Temperamentseigenschaft berechtige, sondern welche Gefühle und Neigungen man bei der Beobachtung des Menschen zusammengestellt, um für ihn den Titel einer besonderen Klasse schicklich anzugeben.

Die Obereinteilung der Temperamentenlehre kann also die sein: in Temperamente des Gefühls[d]) und Temperamente der Tätigkeit, und diese kann durch Untereinteilung wiederum in zwei Arten zerfallen, die zusammen die 4 Temperamente geben. — Zu den Temperamenten des

a) H und 1. Auflage: „können".
b) H und 1. Auflage: „fein beibehalten".
c) Vor dem besonders durch Virchow geförderten Aufkommen der Zellularpathologie waren die beiden hauptsächlichsten Richtungen die beiden obengenannten, von denen die Humoralpathologen die Säfte (humores) des Körpers als Ausgangspunkt der Krankheiten ansahen, die Solidar- oder Nervenpathologen feste Teile, in erster Linie die Nerven.
d) H und 1. Auflage: „der Empfindung".

Gefühls[a]) zähle ich nun das sanguinische, A, und sein Gegenstück, das melancholische, B. — Das erstere hat nun die Eigentümlichkeit, daß die Empfindung schnell und stark affiziert wird, aber nicht tief eindringt (nicht dauerhaft ist); dagegen in dem zweiten die Empfindung weniger auffallend ist, aber sich tief einwurzelt. Hierin muß man diesen Unterschied der Temperamente des Gefühls, und nicht in den Hang zur Fröhlichkeit oder Traurigkeit setzen. Denn der Leichtsinn der[b]) Sanguinischen disponiert zur Lustigkeit, der Tiefsinn dagegen, der über einer Empfindung brütet, benimmt dem Frohsinn seine leichte Veränderlichkeit, ohne darum eben Traurigkeit zu bewirken. — Weil aber alle Abwechslung, die man in seiner Gewalt hat, das Gemüt überhaupt belebt und stärkt, so ist der, welcher alles, was ihm begegnet, auf die leichte Achsel nimmt, wenngleich nicht weiser, doch gewiß glücklicher, als der an Empfindungen klebt, die seine Lebenskraft starren machen[c]).

I.

Temperamente des Gefühls.

A.

Das sanguinische Temperament des Leichtblütigen.

Der Sanguinische gibt seine Sinnesart an folgenden Äußerungen zu erkennen. Er ist sorglos und von guter Hoffnung; gibt jedem Dinge | für den Augenblick eine [288] große Wichtigkeit, und den folgenden mag er daran nicht weiter denken. Er verspricht ehrlicherweise, aber hält nicht Wort: weil er nicht vorher tief genug nachgedacht hat, ob er es auch zu halten vermögend sein werde. Er ist gutmütig genug, anderen Hilfe zu leisten, ist aber ein schlimmer

a) H und 1. Auflage: der Empfindung
b) H und 1. Auflage: „des".
c) 2. Auflage: „macht".

Schuldner und verlangt immer Fristen. Er ist ein guter Gesellschafter, scherzhaft, aufgeräumt, mag keinem Dinge gerne große Wichtigkeit geben (*Vive la bagatelle!*) und hat alle Menschen zu Freunden. Er ist gewöhnlich kein böser Mensch, aber ein schlimm zu bekehrender Sünder, den etwas zwar sehr reuet, der aber diese Reue (die nie ein Gram wird) bald vergißt. Er ermüdet unter Geschäften und ist doch rastlos beschäftigt in dem, was bloß Spiel ist: weil dieses Abwechslung bei sich führt und das Beharren seine Sache nicht ist.

B.

Das melancholische Temperament des Schwerblütigen.

Der zur Melancholie Gestimmte (nicht der Melancholische; denn das bedeutet einen Zustand, nicht den bloßen Hang zu einem Zustande) gibt allen Dingen, die ihn selbst angehen, eine große Wichtigkeit, findet allerwärts Ursache zu Besorgnissen und richtet seine Aufmerksamkeit zuerst auf die Schwierigkeiten, sowie dagegen der Sanguinische von der Hoffnung des Gelingens anhebt: daher jener auch tief, sowie dieser nur oberflächlich denkt. Er verspricht schwerlich: weil ihm das Worthalten teuer, aber das Vermögen dazu bedenklich ist. Nicht daß dieses alles aus moralischen Ursachen geschähe (denn es ist hier von sinnlichen Triebfedern die Rede), sondern weil ihm das Widerspiel Ungelegenheit und ihn eben darum besorgt, mißtrauisch und bedenklich, dadurch aber auch für den Frohsinn unempfänglich macht. — Übrigens ist diese Gemütsstimmung, wenn sie habituell ist, doch der des Menschenfreundes, welche mehr ein Erbteil des Sanguinischen ist, wenigstens dem Anreize nach entgegen: weil der, welcher selbst die Freude entbehren muß, sie schwerlich anderen gönnen wird. |

II. [289]

Temperamente der Tätigkeit.

C.

Das cholerische Temperament des Warmblütigen.

Man sagt von ihm: er ist hitzig, brennt schnell auf wie Strohfeuer, läßt sich durch Nachgeben des anderen bald besänftigen, zürnt alsdann, ohne zu hassen, und liebt wohl gar den noch desto mehr, der ihm bald nachgegeben hat. — Seine Tätigkeit ist rasch, aber nicht anhaltend. — Er ist geschäftig, aber unterzieht sich selbst ungern den Geschäften, eben darum weil er es nicht anhaltend ist, und macht also gern den bloßen Befehlshaber, der sie leitet, aber selbst nicht ausführen will. Daher ist seine herrschende Leidenschaft Ehrbegierde; er hat gern mit öffentlichen Geschäften zu tun und will laut gepriesen sein. Er liebt daher den Schein und den Pomp der Formalitäten; nimmt gerne in Schutz und ist dem Scheine nach großmütig, aber nicht aus Liebe, sondern aus Stolz; denn er liebt sich mehr[a]) selbst. — Er hält auf Ordnung und scheint deshalb klüger, als er ist. Er ist habsüchtig, um nicht filzig zu sein; ist höflich, aber mit Zeremonie, steif und geschroben im Umgange und hat gerne irgendeinen Schmeichler, der das Stichblatt seines Witzes ist, leidet mehr Kränkungen durch den Widerstand anderer gegen seine stolzen Anmaßungen, als je der Geizige durch seine habsüchtigen: weil ein bißchen kaustischen Witzes ihm den Nimbus seiner Wichtigkeit ganz wegbläst, indessen daß der Geizige doch durch den Gewinn dafür schadlos gehalten wird. — — Mit einem Wort, das cholerische Temperament ist unter allen[b]) am wenigsten glücklich, weil es am meisten den Widerstand gegen sich aufruft.

---

a) H: „nur".

b) „allen" ist erst in der 3. Auflage aus „allem" verbessert.

D.

Das phlegmatische Temperament des Kaltblütigen.

Phlegma bedeutet Affektlosigkeit, nicht Trägheit (Leblosigkeit), und man darf den Mann, der viel Phlegma hat, darum nicht sofort[a]) einen Phlegmatiker oder ihn phlegmatisch nennen und ihn unter diesem Titel in die Klasse der Faulenzer setzen.

Phlegma, als Schwäche, ist Hang zur Untätigkeit, sich durch selbst starke Triebfedern zu Geschäften nicht
[290] bewegen zu lassen. Die Unempfind | lichkeit dafür ist willkürliche Unnützlichkeit, und die Neigungen gehen nur auf Sättigung und Schlaf.

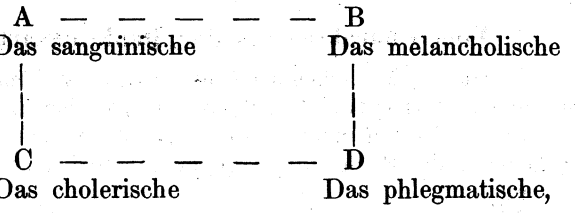
Phlegma, als Stärke, ist dagegen die Eigenschaft: nicht leicht oder rasch, aber, wenngleich langsam, doch anhaltend bewegt zu werden. — Der, welcher eine gute Dosis von Phlegma in seiner Mischung hat, wird langsam warm, aber er behält die Wärme länger. Er gerät nicht leicht in Zorn, sondern bedenkt sich erst, ob er nicht zürnen solle; wenn anderseits der Cholerische rasend werden möchte, daß er den festen Mann nicht aus seiner Kaltblütigkeit bringen kann.

Mit einer ganz gewöhnlichen Dosis der Vernunft, aber zugleich diesem Phlegma von der Natur ausgestattet, ohne zu glänzen, und doch von Grundsätzen, nicht vom Instinkt ausgehend, hat der Kaltblütige nichts zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn selbst im gemeinen Leben oft den Philosophen. Durch dieses ist er anderen überlegen, ohne ihre Eitelkeit zu kränken. Man nennt ihn auch oft durchtrieben; denn alle auf ihn losgeschnellte Ballisten und Katapulten prallen von ihm als einem Wollsack ab. Er ist ein verträglicher Ehemann und weiß sich die Herrschaft über Frau und Verwandte zu verschaffen, indessen daß er scheint allen zu Willen zu sein, weil er durch seinen

a) So nach H; der Druck stellt schlechter: „sofort nicht".

unbiegsamen, aber überlegten Willen den ihrigen zu dem seinen umzustimmen versteht: wie Körper, welche mit kleiner Masse und großer Geschwindigkeit den Stoß ausüben, durchbohren, mit weniger Geschwindigkeit aber und größerer Masse das ihnen entgegenstehende Hindernis mit sich fortführen, ohne es zu zertrümmern.

Wenn ein Temperament die Beigesellung eines anderen sein soll — wie das gemeiniglich geglaubt wird —, z. B.



so widerstehen sie entweder einander, oder sie neutralisieren sich. Das erstere geschieht, wenn das sanguinische mit dem melancholischen, imglei|chen wenn das [291]
cholerische mit dem phlegmatischen in einem und demselben Subjekt als vereinigt gedacht werden will: denn sie (A und B, imgleichen C und D) stehen gegeneinander im Widerspruch. — Das zweite, nämlich die Neutralisierung, würde in der (gleichsam chemischen) Mischung des sanguinischen mit dem cholerischen und des melancholischen mit dem phlegmatischen (A und C, imgleichen B und D) geschehen. Denn die gutmütige Fröhlichkeit kann nicht in demselben Akt mit dem abschreckenden Zorn zusammenschmelzend gedacht werden, ebensowenig wie die Pein des Selbstquälers mit der zufriedenen Ruhe des sich selbst gnugsamen Gemüts. — Soll aber einer dieser zwei Zustände in demselben Subjekt mit dem anderen wechseln, so gibt das bloße Launen, aber kein bestimmtes Temperament ab.

Also gibt es keine zusammengesetzte Temperamente, z. B. ein sanguinisch-cholerisches (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem sie alsdann gnädige, aber doch auch strenge Herren zu sein vorgaukeln), sondern es

in allem deren nur vier und jedes[a]) derselben einfach, und man weiß nicht, was aus dem Menschen gemacht werden soll, der sich ein gemischtes zueignet.

Frohsinn und Leichtsinn, Tiefsinn und Wahnsinn, Hochsinn und Starrsinn, endlich Kaltsinn und Schwachsinn sind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Ursache unterschieden*).

III.

Vom Charakter als der Denkungsart.

Von einem Menschen schlechthin sagen zu können: „Er hat einen Charakter" heißt sehr viel von ihm nicht allein
[292] gesagt, sondern auch | gerühmt; denn das ist eine Seltenheit, die Hochachtung gegen ihn und Bewunderung erregt.

Wenn man unter dieser Benennung überhaupt das versteht, wessen man sich zu ihm sicher zu versehen hat, es mag Gutes oder Schlimmes sein, so pflegt man dazuzusetzen: er hat diesen oder jenen Charakter, und dann

*) Welchen Einfluß die Verschiedenheit des Temperaments auf die öffentlichen Geschäfte, oder umgekehrt diese (durch die Wirkung, die die gewohnte Übung in diesen auf jenes hat) haben[b]), will man dann auch teils durch Erfahrung, teils auch mit Beihilfe der mutmaßlichen Gelegenheitsursachen erklügelt haben. So heißt es z. B.

In der Religion ist der Choleriker orthodox,
der Sanguinische Freigeist,
der Melanch. Schwärmer[c]),
der Phleg. Indifferentist."

Allein das sind so hingeworfene Urteile, die für die Charakteristik so viel gelten, als skurrilischer Witz ihnen einräumt (valent[d]), quantum possunt)[e]).

a) Kant: „jede", korr. Schubert.
b) Kant: „den die ... diesem auf jenen) hat"; korr. Menzer.
c) In der Handschrift hieß es ursprünglich:
„Im öffentlichen Amt der Chol. — Ordnunghaltend
Sanguin. — nachlässig
Mel. — peinlich."
d) H und 1. Auflage: „valeant".
e) In H folgen die Worte: „Und man kann den Juristen in ähnlicher Weise parodieren."

bezeichnet der Ausdruck die Sinnesart. — Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat. Ob nun zwar diese Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürften, so hat doch das Formelle des Wollens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln (nicht wie in einem Mückenschwarm bald hiehin bald dahin abzuspringen), etwas Schätzbares und selbst[a]) Bewundernswürdiges in sich; wie es denn auch etwas Seltenes ist.

Es kommt hiebei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht; denn das erstere gehört zum Temperament (wobei das Subjekt großenteils passiv ist), und nur das letztere gibt zu erkennen, daß er einen Charakter habe.

Alle andere gute und nutzbare Eigenschaften desselben haben einen Preis, sich gegen andere, die ebensoviel Nutzen schaffen, austauschen zu lassen; das Talent einen **Marktpreis**, denn der Landes- oder Gutsherr kann einen solchen Menschen auf allerlei Art brauchen; — das Temperament einen **Affektionspreis**; man kann sich mit ihm gut unterhalten, er ist ein angenehmer Gesellschafter; — aber — der Charakter hat einen inneren **Wert***) und ist über allen Preis erhaben. |

*) Ein Seefahrer hörte in einer Gesellschaft dem Streite zu, den Gelehrte über den Rang unter sich nach ihren Fakultäten führten. Er entschied ihn auf seine Art, nämlich: wieviel ihm wohl ein Mensch, den er gekapert hätte, beim Verkauf auf dem Markt in Algier einbringen würde. Den Theologen und Juristen kann dort kein Mensch brauchen; aber der Arzt versteht ein Handwerk und kann für bar gelten. — König Jakob I. von England wurde von der Amme, die ihn gesäugt hatte, gebeten: er möchte doch ihren Sohn zum Gentleman (feinen[b]) Mann) machen. Jakob antwortete: „Das kann ich nicht; ich kann ihn wohl zum Grafen, aber zum Gentleman muß er sich selbst machen." — Diogenes (der Zyniker) ward (wie die vorgebliche Geschichte lautet)[c]) auf

a) „selbst" fehlt im Druck.

b) Kant: „feinem"; korr. Vorländer.

c) Diog. Laert. VI 2, 74 [Külpe]; „wie ... lautet" Zusatz des Drucks.

[293] Von den Eigenschaften, die bloß daraus folgen, daß der Mensch einen Charakter hat oder ohne Charakter ist.

1. Der Nachahmer (im Sittlichen) ist ohne Charakter; denn dieser besteht eben in der Originalität der Denkungsart. Er schöpft aus einer von ihm selbst geöffneten Quelle seines Verhaltens. Darum aber darf der Vernunftmensch doch auch nicht Sonderling sein; ja er wird es niemals sein, weil er sich auf Prinzipien fußt, die für jedermann gelten. Jener ist der Nachäffer des Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus Temperament ist ein Gemälde aus Wasserfarben und kein Charakterzug; dieser aber in Karrikatur gezeichnet, ist ein frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter getrieben: weil er das Böse, was einmal zum öffentlichen Gebrauch (zur Mode) geworden, nicht mitmacht und so als ein Sonderling dargestellt[a]) wird.

2. Die Bösartigkeit als Temperamentsanlage ist doch weniger schlimm, als die Gutartigkeit der letzteren ohne Charakter; denn durch den letzteren kann man über die erstere die Oberhand gewinnen. — Selbst ein Mensch von bösem Charakter (wie Sylla), wenn er gleich durch die Gewalttätigkeit seiner festen Maximen Abscheu erregt, ist doch zugleich ein Gegenstand der Bewunderung: wie

---

einer Seereise bei der Insel Kreta weggekapert und auf dem Markte bei einem öffentlichen Sklavenverkauf ausgeboten. „Was kannst du, was verstehst du?“ fragte ihn der Mäkler, der ihn auf eine Erhöhung gestellt hatte. „Ich verstehe zu regieren,“ antwortete der Philosoph, „und du suche mir einen Käufer, der einen Herren nötig hat.“ Der Kaufmann, über dieses seltsame Ansinnen in sich selbst gekehrt, schlug zu in diesem seltsamen Handel: indem er seinen Sohn dem letzteren zur Bildung übergab, aus ihm zu machen, was er wollte, selbst aber einige Jahre in Asien Handlung trieb und dann seinen vorher ungeschlachten Sohn in einen geschickten, wohlgesitteten, tugendhaften Menschen umgebildet zurück erhielt. — — So ungefähr kann man die Gradation des Menschenwerts schätzen.

---

a) H und 1. Auflage: „vorgestellt“.

Seelenstärke überhaupt in Vergleichung mit Seelengüte, welche freilich beide in dem Subjekt vereinigt angetroffen werden müssen, um das herauszubringen, was mehr Ideal als in der Wirklichkeit ist, nämlich: zum Titel der Seelengröße berechtigt zu sein.

3. Der steife, unbiegsame Sinn bei einem gefaßten Vorsatz (wie etwa an Karl XII.) ist zwar eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage, aber noch nicht ein bestimmter Charakter überhaupt. Denn dazu werden Maximen erfordert, die aus der Vernunft und moralisch-praktischen Prinzipien hervorgehen. Daher kann man nicht füglich sagen: die Bosheit dieses Menschen ist eine Charaktereigenschaft desselben; denn alsdann wäre sie teuflisch; der Mensch aber billigt das Böse in sich nie, und so gibt es | eigentlich keine Bosheit aus Grundsätzen, sondern nur [294] aus Verlassung derselben. — —

* * *

Man tut also am besten, wenn man die Grundsätze, welche den Charakter betreffen, negativ vorträgt. Sie sind:

a) Nicht vorsätzlich unwahr zu reden; daher auch behutsam zu sprechen, damit man nicht den Schimpf des Widerrufens auf sich ziehe.

b) Nicht heucheln; vor den Augen gut gesinnt scheinen, hinter dem Rücken aber feindselig sein.

c) Sein (erlaubtes) Versprechen nicht brechen; wozu auch gehört: selbst das Andenken einer Freundschaft, die nun gebrochen ist, noch zu ehren und die ehemalige Vertraulichkeit und Offenherzigkeit des anderen nicht[a]) nachher zu mißbrauchen.

d) Sich nicht mit schlechtdenkenden Menschen in einen Geschmacksumgang einzulassen und, des *noscitur ex socio usw.*[b]) eingedenk, den Umgang nur auf Geschäfte einzuschränken.

---

a) „und ... nicht" fehlt in H.

b) Vollständig: „noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se" (so in Kants Vorlesungen über Anthropol. 1789/90 S. 130) = „An dem Gefährten erkennt man den, den man nicht aus sich selbst erkennt".

e) Sich an die Nachrede aus dem seichten und boshaften Urteil anderer nicht zu kehren; denn das Gegenteil verrät schon Schwäche; wie auch die Furcht des Verstoßes wider die Mode, welche ein flüchtiges, veränderliches Ding ist, zu mäßigen[a]) und, wenn sie denn schon einige Wichtigkeit des Einflusses bekommen hat, ihr Gebot wenigstens nicht auf die Sittlichkeit auszudehnen[b]).

Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen: daß die Gründung desselben gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst tut, sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche[c]) ihm unvergeßlich mache. — Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instinkts auf einmal erfolgt, bewirken[d]). Vielleicht werden nur wenige sein, die diese Revolution vor dem dreißigsten Jahre versucht, und noch wenigere, die sie vor dem vierzigsten fest gegründet haben. — Fragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch; denn der eine Eindruck erlischt, währenddessen man an einem anderen ar-
[295] beitet; | die Gründung eines Charakters aber ist absolute Einheit des inneren Prinzips des Lebenswandels überhaupt. — Auch sagt man: daß Poeten keinen Charakter haben, z. B. ihre besten Freunde zu beleidigen, ehe sie einen witzigen Einfall aufgäben; oder daß er bei Hofleuten, die sich in alle Formen fügen müssen, gar nicht zu suchen sei, und daß es[e]) bei Geistlichen, die dem Herrn des Himmels,

---

a) „zu mäßigen" Zusatz der 2. Auflage.

b) Statt „ihr . . . auszudehnen" hat die Handschrift: „es doch besser ist, wie man sagt, ein Narr in der Mode als ein Narr außer der Mode zu sein".

c) „und . . . Epoche" fehlt in H.

d) 1. Auflage: „bewirkt werden".

e) „sei, und daß es" Zusatz der 2. Auflage.

zugleich aber auch den Herren der Erde in einerlei Stimmung[a]) den Hof machen, mit der Festigkeit des Charakters nur mißlich bestellt sei, daß also einen inneren (moralischen[b]) Charakter zu haben wohl nur ein frommer Wunsch sei und bleiben werde. Vielleicht aber sind wohl gar die Philosophen daran schuld: dadurch daß sie diesen Begriff noch nie abgesondert in ein gnugsam helles Licht gesetzt und die Tugend nur in Bruchstücken, aber nie ganz in ihrer schönen Gestalt vorstellig und für alle Menschen interessant zu machen gesucht haben.

Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat; und da diesen zu haben das Minimum ist, was man von einem vernünftigen Menschen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werts (der Menschenwürde): so muß, ein Mann von Grundsätzen zu sein (einen bestimmten Charakter zu haben), der gemeinsten Menschenvernunft möglich und dadurch dem größten Talent der Würde nach überlegen sein.

Von der Physiognomik.

Sie ist die Kunst[c]), aus der sichtbaren Gestalt eines Menschen, folglich aus dem Äußeren das Innere desselben zu beurteilen; es sei seiner Sinnesart oder Denkungsart nach. — Man beurteilt ihn hier nicht in seinem krankhaften, sondern gesunden Zustande; nicht wenn sein Gemüt in Bewegung, sondern wenn es in Ruhe ist. — Es versteht sich von selbst, daß: wenn der, welchen man in dieser Absicht beurteilt, inne wird, daß man ihn beobachte und sein Inneres ausspähe, sein Gemüt nicht in Ruhe, sondern im Zustande des Zwanges und der inneren Bewegung, ja selbst des Unwillens sei, sich eines anderen Zensur ausgesetzt zu sehen.

a) „in einerlei Stimmung“ Zusatz des Drucks.
b) „moralischer“ desgl.
c) H und 1. Auflage: „Lehre“.

Wenn eine Uhr ein gefälliges Gehäuse hat, so kann man daraus (sagt ein berühmter Uhrmacher) nicht mit Sicherheit urteilen, daß auch das Innere gut sei; ist das
[296] Gehäuse aber schlecht gearbeitet, so kann man | mit ziemlicher Gewißheit schließen, daß auch das Innere nicht viel tauge; denn der Künstler wird doch ein fleißig und gut gearbeitetes Werk dadurch nicht in Mißkredit bringen, daß er das Äußere desselben, welches die wenigste Arbeit kostet, vernachlässigt. — Aber nach der Analogie eines menschlichen Künstlers mit dem unerforschlichen Schöpfer der Natur wäre es ungereimt, auch hier zu schließen: daß er etwa einer guten Seele auch einen schönen Leib werde beigegeben haben, um den Menschen, den er schuf, bei anderen Menschen zu empfehlen und in Aufnahme zu bringen, oder auch umgekehrt einen von dem anderen (durch das *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*[a]) abgeschreckt haben werde. Denn der Geschmack, der einen bloß subjektiven Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens eines Menschen an dem anderen (nach ihrer Schönheit oder Häßlichkeit) enthält, kann der Weisheit, welche objektiv das Dasein derselben mit gewissen Naturbeschaffenheiten zum Zweck hat (den wir schlechterdings nicht einsehen können), nicht zur Richtschnur dienen, um diese zwei heterogenen Dinge als in einem und demselben Zweck vereinigt im Menschen anzunehmen.

Von der Leitung der Natur zur Physiognomik.

Daß wir dem, welchem wir uns anvertrauen sollen, er mag uns auch noch so gut empfohlen sein, vorher ins Gesicht, vornehmlich in die Augen sehen, um zu erforschen, wessen wir uns gegen ihn zu versehen haben, ist ein Naturantrieb, und das Abstoßende oder Anziehende in seiner Gebärdung entscheidet über unsere Wahl, oder macht uns auch bedenklich, ehe wir noch seine Sitten erkundigt haben, und so ist nicht zu streiten, daß es eine physiognomische Charakteristik gebe, die aber nie eine Wissen-

a) Dieser bekannte Vers (zu deutsch: „der ist schwarz; vor dem, Römer, mußt du dich hüten") stammt aus Horaz' Satiren (I 4, v. 85).

schaft werden kann: weil die Eigentümlichkeit einer menschlichen Gestalt, die auf gewisse Neigungen oder Vermögen des angeschauten Subjekts hindeutet, nicht durch Beschreibung nach Begriffen, sondern durch Abbildung und Darstellung in der Anschauung oder ihrer Nachahmung verstanden werden kann; wo die Menschengestalt im allgemeinen nach ihren Varietäten, deren jede auf eine besondere innere Eigenschaft des Menschen im Inneren hindeuten soll, der Beurteilung ausgesetzt wird.

Nachdem die Karikaturzeichnungen menschlicher Köpfe von Baptista Porta[a]), welche Tierköpfe nach der Analogie mit gewissen charakteristischen Menschengesichtern verglichen darstellen und daraus auf eine Ähn|lichkeit der [297]
Naturanlagen in beiden schließen sollten, längst vergessen, Lavaters weitläuftige, durch Silhouetten zu einer eine Zeitlang allgemein beliebten und wohlfeilen Ware gewordene Verbreitung dieses Geschmacks aber neuerdings ganz verlassen worden; — nachdem fast nichts mehr als etwa die doch zweideutige Bemerkung (des Hrn. v. Archenholz)[b]) übriggeblieben ist: daß das Gesicht eines Menschen, das man durch eine Grimasse für sich allein nachahmt, auch zugleich gewisse Gedanken oder Empfindungen rege mache, die mit dem Charakter desselben übereinstimmen, — so ist die Physiognomik, als Ausspähungskunst des Innern im Menschen vermittelst gewisser äußerer unwillkürlich gegebener Zeichen, ganz aus der Nachfrage gekommen und nichts von ihr übriggeblieben, als die Kunst der Kultur des Geschmacks und zwar nicht an Sachen, sondern an Sitten, Manieren und Gebräuchen, um durch eine Kritik, welche dem Umgange mit Menschen und der Menschenkenntnis überhaupt beförderlich wäre, dieser zu Hilfe zu kommen.

---

a) Giambattista Porta aus Neapel (1540—1615): De humana physiognomonia l. IV (1580).

b) Joh. Wilh. v. Archenholz (1743—1812), heute noch bekannt durch seine Geschichte des 7jährigen Krieges, gab 1782—91 die schon S. 157 u. 160 erwähnte Zeitschrift *Literatur und Völkerkunde* heraus, in deren IV. Band S. 859 sich (nach Külpe) die von Kant zitierte Äußerung dem Sinne nach findet.

Einteilung der Physiognomik.

Von dem Charakteristischen 1. in der Gesichtsbildung, 2. in den Gesichtszügen, 3. in der habituellen Gesichtsgebärdung (den Mienen).

A.

Von der Gesichtsbildung.

Es ist merkwürdig: daß die griechischen Künstler auch ein Ideal der Gesichtsbildung (für Götter und Heroen) im Kopfe hatten, welches immerwährende Jugend und zugleich von allen Affekten freie Ruhe — in Statuen[a]), Kameen und Intaglios[b]) —, ohne einen Reiz hineinzulegen, ausdrücken sollte. — Das griechische perpendikuläre Profil macht die Augen tiefer liegend, als es nach unserem Geschmack (der auf den Reiz angelegt ist) sein sollte, und selbst eine mediceische Venus entbehrt desselben. — Die Ursache davon mag sein: daß, da das Ideal eine bestimmte, unabänderliche Norm sein soll, eine aus dem Gesicht von der Stirn in einem Winkel abspringende Nase (wo dann der Winkel größer oder kleiner sein kann) keine bestimmte Regel der Gestalt, wie es doch das, was zur Norm gehört, erfordert, — abgeben würde. Auch haben die neueren Griechen unerachtet ihrer sonst dem
[298] übrigen Körperbau nach schönen Bildung | doch jene ernste Perpendikularität des Profils[c]) in ihrem Gesichte nicht, welches jene Idealität in Ansehung der Kunstwerke[d]) als Urbilder zu beweisen scheint. — Nach diesen mythologischen Mustern kommen die Augen tiefer zu liegen und werden an der Nasenwurzel etwas in Schatten gestellt; dagegen man die für schön gehaltenen Gesichter der Menschen jetziger Zeiten mit einem kleinen Absprung der

---

a) „Statuen" Zusatz der 2. Auflage.

b) = Gemmen mit vertieft eingeschnittenen Verzierungen, während sie bei den Kameen erhaben sind.

c) „des Profils" fehlt in H.

d) H und 1. Auflage: „Gemmen".

Nase von der Gichtung[a]) der Stirn (Einbucht an der Nasenwurzel) schöner findet[b]).

Wenn wir über Menschen, so wie sie wirklich sind, unseren Beobachtungen nachgehen, so zeigt sich: daß eine genau abgemessene Regelmäßigkeit gemeiniglich einen sehr ordinären Menschen, der ohne Geist ist, anzeige. Das Mittelmaß scheint das Grundmaß und die Basis der Schönheit, aber lange noch nicht die Schönheit selbst zu sein, weil zu dieser etwas Charakteristisches erfordert wird[c]). — Man kann aber dieses Charakteristische auch ohne Schönheit in einem Gesichte antreffen, worin der Ausdruck ihm doch, obgleich in anderer (vielleicht moralischen oder ästhetischen) Beziehung, sehr zum Vorteil spricht; d. i. an einem Gesichte bald hier bald da an Stirn, Nase, Kinn oder Farbe des Haares usw. tadeln[c]), dennoch aber gestehen, daß für die Individualität der Person es doch empfehlender sei, als wenn die Regelmäßigkeit vollkommen wäre: weil diese gemeinhin[d]) auch Charakterlosigkeit bei sich führt.

Häßlichkeit aber soll man keinem Gesichte vorrücken, wenn es nur in seinen Zügen nicht den Ausdruck eines durch Laster verdorbenen Gemüts, oder auch einen natürlichen, aber unglücklichen Hang dazu verrät: zum Beispiel einen gewissen Zug des hämisch Lächlenden, sobald er spricht, oder auch der Dummdreustigkeit, ohne mildernde Sanftheit im Anblick dem anderen ins Gesicht zu schauen und dadurch zu äußern, daß man sich aus jenes seinem Urteile nichts mache. — Es gibt Männer, deren Gesicht (wie der Franzose spricht) rebarbaratif[e]) ist, mit denen man, wie man sagt, Kinder zu Bett jagen kann, oder die ein von Pocken zerrissenes und groteskes, oder, wie der Holländer es nennt, wanschapenes (gleichsam im

a) 1. Auflage: „Richtung".
b) Dieser ganze Satz fehlt in H.
c) „weil ... wird" fehlt in H., worauf es dann weiter heißt: „Man kann daher in einem schönen Gesicht bald hier die etwas zu schmale Stirn oder das breitere Kinn oder die Farbe des Haares usw. tadeln".
d) „gemeinhin" Zusatz des Drucks.
e) = abstoßend.

Wahn, im Traume gedachtes) Gesicht haben; aber doch zugleich so viel Gutmütigkeit und Frohsinn zeigen, daß sie über ihr eigenes Gesicht ihren Spaß treiben, das daher keineswegs häßlich genannt werden darf, ob sie es wohl[a]) gar nicht übelnehmen, wenn eine Dame von ihnen (wie von dem Pelisson bei der *Académie française*[b]) sagt: „Pelisson mißbraucht die Erlaubnis, die die Männer haben, häßlich zu sein." Noch ärger und[c]) dümmer ist es: wenn
[299] ein Mensch, von dem man Sitten erwar|ten darf, einem Gebrechlichen wie der Pöbel seine körperliche Gebrechen[d]) sogar, welche oft nur die geistigen Vorzüge zu erhöhen dienen, gar vorrückt; welches, wenn es gegen in früher Jugend Verunglückte geschieht (durch: du blinder, du lahmer Hund), sie wirklich bösartig und sie gegen Wohlgebildete, die sich darum besser dünken, nach und nach erbittert macht.

Sonst sind die einheimischen ungewohnten Gesichter der Fremden für Völker, die aus ihrem Lande nie herauskommen, gemeiniglich ein Gegenstand des Spottes für diese. So rufen die kleinen Jungen in Japan, indem sie den dorthin handelnden Holländern nachlaufen: „O welche große Augen, welche große Augen!", und den Chinesen kommen die roten Haare mancher Europäer, die ihr Land besuchen, widrig, die blauen Augen derselben aber lächerlich vor.

Was die bloßen Hirnschädel betrifft und ihre Figur, welche die Basis ihrer Gestalt ausmacht, z. B. die der Neger, der Kalmücken, der Südsee-Indianer u. a., so wie sie von Camper und vorzüglich von Blumenbach[e]) beschrieben

---

a) „wohl" Zusatz der 2. Auflage.

b) Mad. de Sévigné von dem französischen Akademiker Pellisson (1624—93).

c) H und 1. Auflage: „und zugleich".

d) Druck: „Verbrechen".

e) Diese beiden Naturforscher, der holländische Anatom Peter Camper (1722—89) und der Göttinger Anthropologe und Mediziner J. F. Blumenbach (1752—1840), mit dem Kant auch persönliche Beziehungen hatte [s. Vorländer, Kants Leben S. 151 und 153], werden von dem Philosophen öfters erwähnt, z. B. *Streit der Facultäten* (Phil. Bibl. Bd. 46d) S. 136 und *Kritik d. Urteilskraft* (ebd. Bd. 39) S. 165, 306, 311.

werden: so gehören die Bemerkungen darüber mehr zur physischen Geographie, als zur pragmatischen Anthropologie. Ein Mittleres zwischen beiden kann die Bemerkung sein: daß die Stirn des männlichen Geschlechts auch bei uns flach, die des weiblichen aber mehr kuglig zu sein pflegt.

Ob ein Hügel[a]) auf der Nase einen Spötter anzeige, — ob die Eigenheit der Gesichtsbildung der Chinesen, von denen man sagt, daß der untere Kinnbacken etwas über den oberen[b]) hervorrage, eine Anzeige ihres Starrsinnes[c]), oder der Amerikaner ihre, deren Stirn von beiden Seiten mit Haaren verwachsen ist, ein Zeichen eines angeborenen Schwachsinnes sei usw., sind Konjekturen, die eine nur unsichere Auslegung verstatten.

B.

Von dem Charakteristischen in den Gesichtszügen.

Einem Manne schadet es, selbst im Urteile des weiblichen Geschlechts, nicht, in seinem Gesicht durch Hautfarbe oder Pockennarben verunstaltet und unlieblich geworden zu sein; denn wenn Gutmütigkeit in seinen Augen, und zugleich der Ausdruck des Wackeren im Bewußtsein seiner Kraft, mit Ruhe verbunden, aus seinen Blicken hervorleuchtet, so kann er immer beliebt und liebenswürdig sein und dafür allgemein gelten. — Man scherzt mit solchen und ihrer Liebenswürdigkeit (*per antiphrasin*), | und eine Frau kann auf den Besitz eines solchen Ehemannes [300] stolz sein. Ein solches Gesicht ist nicht[d]) Karikatur, denn diese ist vorsätzlich-übertriebene Zeichnung (Verzerrung) des Gesichts im Affekt, zum Auslachen ersonnen, und ge-

a) H und 1. Auflage: „Hübel".
b) Kant: „die obere"; korr. Külpe.
c) Hinter „Starrsinnes" folgt in H: „auch auf ihr Temparament einen Einfluß habe u. dgl., diese Fragen gehören zur vergleichenden Tierphysiognomie".
d) H und 1. Auflage haben statt dessen: „Das sind nicht Zeichnungen in".

hört zur Mimik; es muß vielmehr[a]) zu einer Varietät gezählt werden, die in der Natur liegt, und ist kein Fratzengesicht zu nennen (welches abschreckend wäre), sondern kann Liebe erwecken[b]), ob es gleich nicht lieblich und, ohne schön zu sein, doch nicht häßlich ist*).

C.

Von dem Charakteristischen der Mienen[c]).

Mienen sind ins Spiel gesetzte Gesichtszüge, und in dieses wird man durch mehr oder weniger starken Affekt gesetzt, zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menschen ist.

Es ist schwer, den Eindruck eines Affekts durch keine Miene zu verraten; sie verrät sich durch die peinliche Zu-

*) Heidegger, ein deutscher Musikus in London, war ein abenteuerlich gestalteter, aber aufgeweckter und gescheuter Mann, mit dem auch Vornehme der Konversation halber gerne in Gesellschaft waren. — Einsmals fiel es ihm ein, in einer Punschgesellschaft gegen einen Lord zu behaupten: daß er das häßlichste Gesicht in London sei. Der Lord sann nach und schlug eine Wette vor, daß er ihm ein noch häßlicheres aufstellen wollte, und nun ließ er ein versoffenes Weib rufen, bei deren Anblick die ganze Gesellschaft in ein helles Lachen geriet und ausrief: „Heidegger! Ihr habt die Wette verloren!“ — „Das geht so geschwind nicht“, antwortete dieser; „denn nun laßt das Weib meine Perrücke und ich will ihre Kornette aufsetzen; dann wollen wir sehen.“ Wie das geschah, so fiel alles ins Lachen bis zum Sticken: denn das Weib sah wie ein ganz manierlicher Mann, der Kerl aber wie eine Hexe aus. Dies beweist, daß, um jemanden[d]) schön, wenigstens erträglich hübsch zu heißen, man sein Urteil nicht schlechthin, sondern immer nur relativ fällen muß, und daß für einen Kerl jemand darum noch gar nicht häßlich heißen[e]) dürfe, weil er etwa nicht hübsch ist. — Nur ekelhafte Leibesschäden im Gesicht können zu diesem Ausspruch[f]) berechtigen.

a) H und 1. Auflage: „Jene Zeichnung muß“.
b) H und 1. Auflage: „was geliebt werden kann“.
c) Diese Überschrift ist Zusatz der 2. Auflage.
d) „jemanden“ Zusatz der 2. Auflage.
e) H und 1. Auflage: „jemand für gar nicht häßlich gelten“.
f) 1. Auflage: „Anspruch“.

rückhaltung in der Gebärde oder im Ton von[a]) selbst, und wer zu schwach ist, seine Affekten zu beherrschen, bei dem wird auch das Mienenspiel (wider den Dank seiner Vernunft) das Innere bloßstellen, was er gern verbergen und den Augen anderer entziehen möchte. Aber die, welche in dieser Kunst Meister sind, werden, wenn man sie doch errät, nicht eben für die besten Menschen, mit denen man im Vertrauen handeln kann, gehalten; vornehmlich wenn sie Mienen zu künsteln geübt sind, die dem, was sie tun, widersprechen. |

Die Auslegungskunst der Mienen, welche unvorsätzlich [301]
das Innere verraten, aber doch hiebei vorsätzlich lügen, kann zu vielen artigen Bemerkungen Anlaß geben, wovon ich nur einer Erwähnung tun will. — Wenn jemand, der sonst nicht schielt, indem er erzählt, sich auf die Spitze seiner Nase sieht und so schielt, so ist das, was er erzählt, jederzeit gelogen. — Man muß aber ja nicht den gebrechlichen Augenzustand eines Schielenden dahin zählen, der von diesem Laster ganz frei sein kann[b]).

Sonst gibt es von der Natur konstituierte Gebärdungen, durch welche sich Menschen von allen Gattungen und Klimaten einander auch ohne Abrede verstehen. Dahin gehört das Kopfnicken (im Bejahen), das Kopfschütteln (im Verneinen), das Kopfaufwerfen (im Trotzen), das Kopfwackeln (in der Verwunderung), das Naserümpfen (im Spott), das Spöttisch[c])-Lächeln (Grinsen), ein langes Gesicht machen (bei Abweisung des Verlangten), das Stirnrunzeln (im Verdruß), das schnelle Maulaufsperren und -zuschließen (Bah), das zu sich hin und von sich weg Winken mit Händen, das Hände über den Kopf zusammenschlagen (im Erstaunen), das Faustballen (im Drohen), das Verbeugen, das Fingerlegen auf den Mund (*compescere labella*), um Verschwiegenheit zu gebieten[d]), das Auszischen u. dergl.

---

a) „von" Zusatz der 2. Auflage.
b) Der letzte Satz fehlt in H.
c) 2. Auflage: „Spöttrisch".
d) „um ... gebieten" fehlt in H.

Zerstreute Anmerkungen.

Oft wiederholte, die Gemütsbewegung auch unwillkürlich begleitende Mienen werden nach und nach stehende Gesichtszüge, welche aber im Sterben verschwinden; daher, wie Lavater anmerkt, das im Leben den Bösewicht verratende abschreckende Gesicht sich im Tode (negativ) gleichsam veredelt: weil nun, da alle Muskeln nachlassen, gleichsam der Ausdruck der Ruhe, welche unschuldig ist, übrig bleibt. — So kann es auch kommen, daß ein Mann, der seine Jugend unverführt zurückgelegt hatte[a]), in späteren Jahren bei aller Gesundheit doch durch Lüderlichkeit ein ander Gesicht bekommt; aus welchem aber auf seine Naturanlage nicht zu schließen ist.

Man spricht auch von gemeinem Gesicht im Gegensatz mit dem vornehmen. Das letzte[b]) bedeutet nichts weiter als eine angemaßte Wichtigkeit, mit höfischer Manier der Einschmeichelung verbunden: welche nur in großen Städten gedeiht, da sich Menschen aneinander reiben und ihre Rauhigkeit abschleifen. Daher Beamte, auf dem Lande geboren und erzogen, wenn sie mit ihrer Familie zu
[302] städtischen ansehnlichen Bedienungen er|hoben werden, oder auch standesmäßig sich dazu nur qualifizieren, nicht bloß in ihren Manieren, sondern auch in dem Ausdruck des Gesichts etwas Gemeines zeigen. Denn da sie in ihrem Wirkungskreise sich ungeniert fühlten, indem sie es fast nur allein mit ihren Untergebenen zu tun hatten, so bekamen die Gesichtsmuskeln nicht die Biegsamkeit, in allen Verhältnissen, gegen Höhere, Geringere und Gleiche, das ihrem Umgange und den damit verbundenen Affekten angemessene Mienenspiel zu kultivieren, welches, ohne sich etwas zu vergeben[c]), zur guten Aufnahme in der Gesellschaft[d]) erfordert wird. Dagegen die in städtischen Manieren geübten Menschen[e]) von gleichem Rang,

---

a) 2. Auflage: „ein ... habende Mann".
b) H und 1. Auflage: „Es".
c) „ohne ... vergeben" fehlt in H.
d) „in der Gesellschaft" desgl.
e) 1. Auflage: „geübte" (*ohne* Menschen).

indem[a]) sie sich bewußt sind, hierin über andere eine Überlegenheit zu haben, dieses Bewußtsein, wenn es durch lange Übung habituell wird, mit bleibenden Zügen in ihrem Gesichte abdrücken.

Devote, wenn sie lange in den mechanischen Andachtsübungen diszipliniert und gleichsam darin erstarrt sind, bringen bei einer machthabenden Religion oder Kultus in ein ganzes Volk Nationalzüge innerhalb der Grenzen derselben hinein, welche sie selbst physiognomisch charakterisieren. So spricht Herr Fr. Nicolai[b]) von fatalen gebenedeieten Gesichtern in Bayern; dagegen John Bull von Altengland die Freiheit unhöflich zu sein, wohin er kommen mag, in der Fremde oder gegen den Fremden in seinem eigenen Lande, schon in seinem Gesichte bei sich führt. Es gibt also auch eine Nationalphysiognomie, ohne daß diese eben für angeboren gelten darf. — Es gibt charakteristische Auszeichnungen in Gesellschaften, die das Gesetz zur Strafe zusammengebracht hat. Von den Gefangenen im[c]) Rasphuis in Amsterdam, in Bicêtre in Paris und in Newgate[d]) in London merkt ein geschickter reisender deutscher Arzt[e]) an: daß es doch mehrenteils knochichte und sich ihrer Überlegenheit bewußte Kerle waren; von keinem aber wird es erlaubt sein mit dem Schauspieler Quin[f]) zu sagen: „Wenn dieser Kerl nicht ein Schelm ist, so schreibt der Schöpfer keine leserliche Hand.“ Denn um so gewaltsam abzusprechen, dazu würde mehr Unterscheidungsvermögen des Spiels, welches die Natur mit den Formen ihrer Bildung treibt, um bloß

---

a) „die ... indem“ fehlt in H.

b) Der bekannte Aufklärer F. Nicolai in seiner ‚Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781‘, VI, S. 544, 752 f. [Külpe].

c) Diese Lesart aus der 1. Auflage, statt „in“, ist wiederherzustellen, weil *rasphuis* kein Eigenname ist, sondern Zuchthaus bedeutet.

d) „in Paris ... Newgate“ fehlt in H.

e) J. F. K. Grimm in ‚Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland‘, Altenburg 1775 [Külpe].

f) Berühmter englischer Schauspieler (1693—1766).

Mannigfaltigkeit der Temperamente hervorzubringen, von dem, was sie hierin für die Moral tut oder nicht tut, gehören, als wohl irgendein Sterblicher zu besitzen sich anmaßen darf. |

[303] B.

Der Charakter des Geschlechts.

In alle Maschinen, durch die mit kleiner Kraft ebensoviel ausgerichtet werden soll, als durch andere mit großer, muß **Kunst** gelegt sein. Daher kann man schon zum voraus annehmen: daß die Vorsorge der Natur in die Organisierung des weiblichen Teils mehr Kunst gelegt haben wird, als in die des männlichen, weil sie den Mann mit größerer Kraft ausstattete als das Weib, um beide zur innigsten leiblichen Vereinigung, doch auch als vernünftige Wesen zu dem ihr am meisten angelegenen Zwecke, nämlich der Erhaltung der Art, zusammenzubringen[a]), und überdem sie[b]) in jener Qualität (als vernünftige Tiere) mit gesellschaftlichen Neigungen versah, ihre Geschlechtsgemeinschaft in einer häuslichen Verbindung fortdauernd zu machen.

Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreten zweier Personen nicht hinreichend; ein Teil mußte dem andern unterworfen und wechselseitig einer dem andern irgendworin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Ansprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank. Ein Teil muß im Fortgange der Kultur auf heterogene Art überlegen sein: der Mann dem Weibe durch sein körperliches[c]) Vermögen und seinen Mut[c]), das Weib aber dem Manne durch ihre Naturgabe, sich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeistern; dahingegen im noch un-

a) „zusammenzubringen" Zusatz der 2. Auflage.
b) „sie" desgl.
c) „körperliches" Zusatz des Drucks, desgl. „und seinen Mut".

zivilisierten Zustande die Überlegenheit bloß auf der Seite des Mannes ist. — Daher ist in der Anthropologie die weibliche Eigentümlichkeit mehr als die des männlichen Geschlechts ein Studium für den Philosophen. Im rohen Naturzustande kann man sie ebensowenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit sich nur durch Pfropfen oder Inokulieren entdeckt; denn die Kultur bringt diese weiblichen Beschaffenheiten nicht hinein, sondern veranlaßt sie nur, sich zu entwickeln und unter begünstigenden Umständen kennbar zu werden.

Die Weiblichkeiten heißen Schwächen. Man spaßt darüber; Toren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber sehen sehr gut, daß sie gerade die Hebezeuge sind, die Männlichkeit zu lenken und sie zu jener ihrer Absicht zu gebrauchen. Der Mann ist leicht zu erforschen, die Frau verrät | ihr Geheimnis nicht, obgleich anderer ihres [304[
(wegen ihrer Redseligkeit) schlecht bei ihr verwahrt ist. Er liebt den Hausfrieden und unterwirft sich gern ihrem Regiment, um sich nur in seinen Geschäften nicht behindert zu sehen; sie scheut den Hauskrieg nicht, den sie mit der Zunge führt und zu welchem Behuf die Natur ihr Redseligkeit und affektvolle Beredtheit gab, die den Mann entwaffnet. Er fußt sich auf das Recht des Stärkeren, im Hause zu befehlen, weil er es gegen äußere Feinde schützen soll; sie auf das Recht des Schwächeren: vom männlichen Teile gegen Männer geschützt zu werden, und macht durch Tränen der Erbitterung den Mann wehrlos, indem sie ihm seine Ungroßmütigkeit vorrückt.

Im rohen Naturzustande ist das freilich anders. Das Weib ist da ein Haustier. Der Mann geht mit Waffen in der Hand voran, und das Weib folgt ihm mit dem Gepäck seines Hausrats beladen. Aber selbst da, wo eine barbarische bürgerliche Verfassung Vielweiberei gesetzlich macht, weiß das am meisten begünstigte Weib in ihrem Zwinger (Harem genannt) über den Mann die Herrschaft zu erringen, und dieser hat seine liebe Not, sich in dem Zank vieler um eine (welche ihn beherrschen soll) erträglicherweise Ruhe zu schaffen.

Im bürgerlichen Zustande gibt sich das Weib dem

Gelüsten des Mannes nicht ohne Ehe weg und zwar die der Monogamie: wo, wenn die Zivilisierung noch nicht bis zur weiblichen Freiheit in der Galanterie (auch andere Männer als den einen öffentlich zu Liebhabern zu haben) gestiegen ist, der Mann sein Weib bestraft, das ihn mit einem Nebenbuhler bedroht*). Wenn diese aber zur Mode und die Eifersucht lächerlich geworden ist (wie das dann im Zeitpunkt des Luxus nicht ausbleibt), so | [305] entdeckt sich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunst gegen Männer auf Freiheit und dabei zugleich auf Eroberung dieses ganzen Geschlechts Anspruch zu machen. — Diese Neigung, ob sie zwar unter dem Namen der Koketterie in übelm Ruf steht, ist doch nicht ohne einen wirklichen Grund zur Rechtfertigung. Denn eine junge[a]) Frau ist doch immer in Gefahr, Witwe zu werden, und das macht, daß sie ihre Reize über alle den Glücksumständen nach ehefähige Männer ausbreitet: damit, wenn jener Fall sich ereignete, es ihr nicht an Bewerbern fehlen möge.

Pope[b]) glaubt, man könne das weibliche Geschlecht (versteht sich, den[c]) kultivierten Teil desselben) durch

*) Die alte Sage von den Russen: daß die Weiber ihre Ehemänner im Verdacht hielten, es mit anderen Weibern zu halten, wenn sie nicht dann und wann von diesen Schläge bekämen, wird gewöhnlich für Fabel gehalten. Allein in Cooks Reisen findet man: daß, als ein engl. Matrose einen Indier auf Otaheite sein Weib mit Schlägen züchtigen sah, jener den Galanten machen wollte und mit Drohungen auf diesen losging. Das Weib kehrte sich auf der Stelle wider den Engländer, fragte, was ihm das angehe: der Mann müsse das tun! — — Ebenso wird man auch finden, daß, wenn das verehlichte Weib sichtbarlich Galanterie treibt, und ihr Mann gar nicht mehr darauf achtet, sondern sich dafür durch Punsch- und Spielgesellschaft oder andere Buhlerei[d]) schadlos hält, nicht bloß Verachtung, sondern auch Haß in den weiblichen Teil übergeht: weil das Weib daran erkennt, daß er nun gar keinen Wert mehr in sie setzt[e]) und seine Frau anderen, an demselben Knochen zu nagen, gleichgültig überläßt.

a) H: „jüngere".
b) Pope, *Moral Essays* II 209/10 [Külpe].
c) 1. Auflage: „im".
d) „oder andere Buhlerei" Zusatz des Drucks.
e) 1. Auflage: „setze".

zwei Stücke charakterisieren: die Neigung zu herrschen und die Neigung zum Vergnügen. — Von dem letzteren aber muß man nicht das häusliche, sondern das öffentliche Vergnügen verstehen, wobei es sich zu ihrem Vorteil zeigen und auszeichnen könne; da dann die zweite sich auch in die erstere auflöst, nämlich: ihren Nebenbuhlerinnen im Gefallen nicht nachzugeben, sondern über sie alle durch ihren Geschmack und ihre Reize womöglich zu siegen. — — Aber auch die erstgenannte Neigung, sowie Neigung überhaupt, taugt nicht zum Charakterisieren einer Menschenklasse überhaupt in ihrem Verhalten gegen andere. Denn Neigung zu dem, was uns vorteilhaft ist, ist allen Menschen gemein, mithin auch die, soviel uns möglich, zu herrschen; daher charakterisiert sie nicht. — Daß aber dieses Geschlecht mit sich selbst in beständiger Fehde, dagegen mit dem anderen in recht gutem Vernehmen ist, möchte eher zum Charakter desselben gerechnet werden können, wenn es nicht die bloße natürliche Folge des Wetteifers wäre, eine der anderen in der Gunst und Ergebenheit der Männer den Vorteil abzugewinnen. Da dann die Neigung zu herrschen das wirkliche Ziel, das öffentliche Vergnügen aber, als durch welches der Spielraum ihrer Reize erweitert wird, nur das Mittel ist, jener Neigung Effekt zu verschaffen[a]).

Man kann nur dadurch, daß man[b]), nicht was wir uns zum Zweck machen, sondern was Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit war, als Prinzip braucht, zu der Charakteristik dieses Geschlechts gelangen, und da dieser Zweck selbst vermittelst der Torheit der Menschen doch der Naturabsicht nach Weisheit sein muß: so werden diese ihre mutmaßlichen Zwecke auch das Prinzip derselben anzugeben dienen können, welches nicht von unserer Wahl, sondern von einer höheren Absicht mit dem menschlichen Geschlecht abhängt. Sie sind 1. die Erhaltung der Art. | 2. die Kultur der Gesellschaft und [306] Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit.

---

a) Der letzte Satz fehlt in H.
b) 1. Auflage: „wir".

I. Als die Natur dem weiblichen Schoße ihr teuerstes Unterpfand, nämlich die Spezies, in der Leibesfrucht anvertrauete, durch die sich die Gattung fortpflanzen und verewigen sollte, so fürchtete sie gleichsam wegen Erhaltung derselben und pflanzte diese Furcht, nämlich vor körperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren, in ihre Natur; durch welche Schwäche dieses Geschlecht das männliche rechtmäßig zum Schutze für sich auffordert.

II. Da sie auch die feineren Empfindungen, die zur Kultur gehören, nämlich die der Geselligkeit und Wohlanständigkeit, einflößen wollte, machte sie dieses Geschlecht zum Beherrscher des männlichen durch seine Sittsamkeit, Beredtheit in Sprache und Mienen, früh gescheut, mit Ansprüchen auf sanfte, höfliche Begegnung des männlichen gegen dasselbe, so daß sich[a]) das letztere durch seine eigene Großmut von einem Kinde unsichtbar gefesselt und, wenngleich dadurch eben nicht zur Moralität selbst, doch zu dem, was ihr Kleid ist, dem gesitteten Anstande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung ist, gebracht sah[b]).

Zerstreute Anmerkungen.

Die Frau will herrschen, der Mann beherrscht sein (vornehmlich vor der Ehe). Daher die Galanterie der alten Ritterschaft. — Sie setzt früh in sich selbst Zuversicht zu gefallen. Der Jüngling besorgt immer zu mißfallen und ist daher in Gesellschaft der Damen verlegen (geniert). — Diesen Stolz des Weibes, durch den Respekt, den es einflößt, alle Zudringlichkeit des Mannes abzuhalten, und das Recht, Achtung vor sich auch ohne Verdienste zu fordern, behauptet sie schon aus dem Titel ihres Geschlechts. — Das Weib ist weigernd, der Mann bewerbend; ihre Unterwerfung ist Gunst. — Die Natur will, daß das Weib gesucht werde; daher mußte sie selbst nicht so delikat in

a) Statt „so daß sich“ haben H u. 1. Auflage: „und“, während dort das „und“ der folgenden Zeile fehlt.

b) „sah“ Zusatz der 2. Auflage.

der Wahl (nach Geschmack) sein, als der Mann, den die Natur auch gröber gebauet hat, und der dem Weibe schon gefällt, wenn er nur Kraft und Tüchtigkeit zu ihrer Verteidigung in seiner Gestalt zeigt; denn wäre sie in Ansehung der Schönheit seiner Gestalt ekel und fein in der Wahl, um sich verlieben zu können, so müßte sie sich bewerbend, er aber sich weigernd zeigen; welches den Wert ihres Geschlechts selbst in den Augen des Mannes gänzlich herabsetzen würde. | — Sie muß kalt, der Mann dagegen [307] in der Liebe affektenvoll zu sein scheinen. Einer verliebten Ausforderung nicht zu gehorchen, scheint dem Manne, ihr aber leicht Gehör zu geben, dem Weibe schimpflich zu sein. — Die Begierde des letzteren, ihre Reize auf alle feine Männer spielen zu lassen, ist Koketterie, die Affektation, in alle Weiber verliebt zu scheinen, Galanterie; beides kann ein bloßes zur Mode gewordenes Geziere, ohne alle ernstliche Folge sein: sowie das Cicisbeat eine affektierte Freiheit des Weibes in der Ehe, oder das gleichfalls ehedem in Italien gewesene Kurtisanenwesen [In der *Historia Concilii Tridentini*[a]) heißt es unter anderem: *erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant*], von dem man erzählt, daß es mehr geläuterte Kultur des gesitteten öffentlichen Umgangs enthalten habe, als die der gemischten Gesellschaften in Privathäusern. — Der Mann bewirbt sich in der Ehe nur um seines Weibes, die Frau aber um aller Männer Neigung; sie putzt sich nur für die Augen ihres Geschlechts aus Eifersucht, andere Weiber[b]) in Reizen oder im Vornehmtun[c]) zu übertreffen: der Mann hingegen für das weibliche, wenn man das Putz nennen kann, was nur so weit geht, um seiner Frau durch seinen Anzug nicht Schande zu machen. — Der Mann beurteilt weibliche Fehler gelind, die Frau aber (öffentlich)

a) Von P. Sarpi (1552—1623); Külpe hat in der 8 Bände umfassenden lateinischen Übersetzung die von Kant zitierte Stelle nicht gefunden. ‚Cortegianae' ist die latein. Übersetzung von ‚Kurtisanen'.

b) 1. Auflage: „einander".

c) „oder im Vornehmtun" Zusatz des Drucks, desgl. im folgenden „wenn ... machen".

sehr strenge, und junge Frauen, wenn sie die Wahl hätten, ob ihr Vergehen von einem männlichen oder weiblichen Gerichtshofe abgeurteilt werden solle, würden sicher den ersten[a]) zu ihrem Richter wählen. — Wenn der verfeinerte Luxus hoch gestiegen ist, so zeigt sich die Frau nur aus Zwang sittsam und hat kein Hehl zu wünschen, daß sie lieber Mann sein möchte, wo sie ihren Neigungen einen größeren und freieren Spielraum geben könnte; kein Mann aber wird ein Weib sein wollen.

Sie frägt nicht nach der Enthaltsamkeit des Mannes vor der Ehe; ihm aber ist an derselben auf seiten der Frauen unendlich viel gelegen. — In der Ehe spotten Weiber über Intoleranz (Eifersucht der Männer überhaupt): es ist aber nur ihr Scherz; das unverehlichte Frauenzimmer richtet hierüber mit großer Strenge. — Was die gelehrten Frauen betrifft: so brauchen sie ihre Bücher etwa so wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben; ob sie zwar gemeiniglich stillsteht oder nicht nach der Sonne gestellt ist[b]).

Weibliche Tugend oder Untugend ist von der männlichen nicht sowohl der Art als der Triebfeder nach sehr unterschieden. — Sie soll geduldig, er muß duldend sein. Sie ist empfindlich, er empfindsam. — Des | [308] Mannes Wirtschaft ist Erwerben, die des Weibes Sparen. — Der Mann ist eifersüchtig, wenn er liebt; die Frau auch, ohne daß sie liebt: weil so viel Liebhaber, als von anderen Frauen gewonnen worden, doch ihrem Kreise der Anbeter verloren sind. — Der Mann hat Geschmack für sich, die Frau macht sich selbst zum Gegenstande des Geschmacks für jedermann. — „Was die Welt sagt, ist wahr, und was sie tut, gut" ist ein weiblicher Grundsatz, der sich schwer mit einem Charakter in der engen Bedeutung des Worts vereinigen läßt. Es gab aber doch wackere Weiber, die in Beziehung auf ihr Hauswesen einen dieser ihrer Bestimmung angemessenen Charakter mit Ruhm

a) 1. Auflage: „das erste".

b) Vgl. den Brief von Frau Jacobi an Kant vom 12. Juni 1762 (*Kants Leben* von K. Vorländer, S. 64).

behaupteten. — Dem Milton wurde von seiner Frau zugeredet, er solle doch die ihm nach Cromwells Tode angetragene Stelle eines lateinischen Sekretärs annehmen, ob es zwar seinen Grundsätzen zuwider war, jetzt eine Regierung für rechtlich zu erklären, die er vorher als widerrechtlich vorgestellt hatte. „Ach," antwortete er ihr, „meine Liebe, Sie und andere[a]) Ihres Geschlechts wollen in Kutschen fahren, ich aber — muß ein ehrlicher Mann sein." — Die Frau des Sokrates, vielleicht auch die Hiobs wurden durch ihre wackeren Männer ebenso in die Enge getrieben, aber männliche Tugend behauptete sich in ihrem Charakter, ohne doch der weiblichen das Verdienst des ihrigen in dem Verhältnis, worein sie gesetzt waren, zu schmälern.

Pragmatische Folgerungen.

Das weibliche Geschlecht muß sich im Praktischen selbst ausbilden und disziplinieren; das männliche versteht sich darauf nicht.

Der junge Ehemann herrscht über seine ältere Ehefrau. Dieses gründet sich auf Eifersucht, nach welcher der Teil, welcher dem anderen im Geschlechtsvermögen unterlegen ist, vor Eingriffen des anderen Teils in seine Rechte besorgt ist und dadurch sich zur willfährigen Begegnung und Aufmerksamkeit gegen ihn zu bequemen genötigt sieht. — Daher wird jede erfahrene Ehefrau die Heirat mit einem jungen Manne[b]) auch nur von gleichem Alter widerraten; denn im Fortgange der Jahre ältert doch der weibliche Teil früher als der männliche, und wenn man auch von dieser Ungleichheit absieht, so ist auf die Eintracht, welche sich auf Gleichheit gründet, nicht mit Sicherheit zu rechnen, und ein junges, verständiges Weib wird mit einem gesunden, aber doch merklich älteren Manne das Glück der Ehe doch besser machen. — Ein Mann aber, der | sein Geschlechtsvermögen vielleicht schon [309] vor der Ehe lüderlich durchgebracht hat, wird der Geck

a) 1. Auflage: „die Ihrige(n)", H: „die übrige".
b) H: „Frauenzimmer".

in seinem eigenen Hause sein; denn er kann diese häusliche Herrschaft nur haben, sofern er keine billigen Ansprüche schuldig bleibt.

Hume bemerkt[a]), daß den Weibern (selbst alten Jungfern) Satiren auf den Ehestand mehr verdrießen als die Sticheleien auf ihr Geschlecht. — Denn mit diesen kann es niemals Ernst sein, da aus jenen allerdings wohl Ernst werden könnte, wenn man die Beschwerden jenes Standes recht ins Licht stellt, deren der Unverheuratete überhoben ist. Eine Freigeisterei in diesem Fache müßte aber von schlimmen Folgen für das ganze weibliche Geschlecht sein[b]): weil dieses zu einem bloßen Mittel der Befriedigung der Neigung des anderen Geschlechts herabsinken würde, welche aber leicht in Überdruß und Flatterhaftigkeit ausschlagen kann[c]). — Das Weib wird durch die Ehe frei; der Mann verliert dadurch seine Freiheit.

Die moralischen Eigenschaften an einem vornehmlich jungen Manne vor der Ehelichung desselben auszuspähen, ist nie die Sache einer Frau. Sie glaubt ihn bessern zu können; eine vernünftige Frau, sagt sie, kann einen verunarteten Mann schon zurechte bringen, in welchem Urteile sie mehrenteils sich auf die kläglichste Art betrogen findet. Dahin gehört auch die Meinung jener Treuherzigen: daß die Ausschweifungen dieses Menschen vor der Ehe übersehen werden können, weil er nun an seiner Frau, wenn er sich nur noch nicht erschöpft hat, hinreichend für diesen Instinkt versorgt sein werde. — Die guten Kinder bedenken nicht: daß die Lüderlichkeit in diesem Fache gerade im Wechsel des Genusses besteht, und das Einerlei in der Ehe ihn bald zur obigen Lebensart zurückführen werde*).

---

*) Die Folge davon ist, wie in Voltairens Reise des Scarmentado: „Endlich", sagt er, „reisete ich in mein Vaterland Candia

---

a) *Essays* II 383 in dem Abschnitt: *Of love and marriage.*

b) Die 1. Auflage stellt anders: „wodurch aber die Freigeisterei ... sein würde".

c) „welche ... kann" fehlt in H.

Wer soll dann den oberen Befehl im Hause haben? denn nur einer kann es doch sein, der alle Geschäfte in einen mit dieses seinen Zwecken übereinstimmenden Zusammenhang bringt. — Ich würde in der Sprache der Galanterie (doch nicht ohne Wahrheit) sagen: die Frau soll herrschen und der Mann regieren; denn die Neigung herrscht, und der Verstand regiert. — Das Betragen des Ehemanns muß zeigen: daß ihm das Wohl | seiner Frau [310] vor allem anderen am Herzen liege. Weil aber der Mann am besten wissen muß, wie er stehe und wie weit er gehen könne: so wird er, wie ein Minister seinem bloß auf Vergnügen bedachten Monarchen, der etwa ein Fest oder den Bau eines Palais beginnt, auf dieses seinen Befehl zuerst seine schuldige Willfährigkeit dazu erklären; nur daß z. B. für jetzt nicht Geld im Schatze sei, daß gewisse dringendere Notwendigkeiten zuvor abgemacht werden müssen usw., so daß der höchstgebietende Herr alles tun kann, was er will, doch mit dem Umstande, daß diesen Willen ihm sein Minister an die Hand gibt.

Da sie gesucht werden soll (denn das will die dem Geschlecht notwendige Weigerung), so wird sie doch in der Ehe selbst allgemein zu gefallen suchen müssen, damit, wenn sie etwa junge Witwe würde, sich Liebhaber für sie finden. — Der Mann legt alle solche Ansprüche mit der Eheverbindung ab. — Daher ist die Eifersucht aus dem Grunde dieser Gefallsucht[a]) der Frauen ungerecht.

Die eheliche Liebe aber ist ihrer Natur nach intolerant. Frauen spotten darüber zuweilen, aber, wie bereits oben bemerkt worden[b]), im Scherz; denn bei dem Eingriffe Fremder in diese Rechte duldend und nachsichtlich zu sein, müßte Verachtung des weiblichen Teils und hie-

---

zurück, nahm daselbst ein Weib, wurde bald Hahnrei und fand, daß dies die gemächlichste Lebensart unter allen sei.“ c)

---

a) H und 1. Auflage: „aus diesem Grunde der Galanterie“.

b) „zuweilen ... worden“ Zusatz der 2. Auflage.

c) Dieser nicht ganz wörtlich wiedergegebene Satz bildet den Schluß von Voltaires Erzählung ‚Histoire des Voyages de Scarmentado‘.

mit auch Haß gegen einen solchen Ehemann zur Folge haben.

Daß gemeiniglich Väter ihre Töchter und Mütter ihre Söhne verziehen, und unter den letzteren der wildeste Junge, wenn er nur kühn ist, gemeiniglich von der Mutter verzogen wird: das scheint seinen Grund in dem Prospekt auf die Bedürfnisse beider Eltern in ihrem Sterbefall zu haben; denn wenn dem Manne seine Frau stirbt, so hat er doch an seiner ältesten Tochter eine ihn pflegende Stütze; stirbt der Mutter ihr Mann ab, so hat der erwachsene, wohlgeartete Sohn die Pflicht auf sich und auch die natürliche Neigung in sich, sie zu verehren, zu unterstützen und ihr das Leben als Witwe angenehm zu machen.

* * *

Ich habe mich bei diesem Titel der Charakteristik länger aufgehalten, als es für die übrigen Abschnitte der Anthropologie proportionierlich scheinen mag; aber die Natur hat auch in diese ihre Ökonomie einen so reichen Schatz von Veranstaltungen zu ihrem Zweck, der nichts Geringeres ist als die Erhaltung der Art, hineingelegt, daß
[311] bei Gelegenheit näherer Nach|forschungen es noch lange Stoff gnug zu Problemen geben wird, die Weisheit der sich nach und nach entwickelnden Naturanlagen zu bewundern und praktisch zu gebrauchen.

C.

Der Charakter des Volks.

Unter dem Wort Volk (*populus*) versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, insofern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Teil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation (*gens*); der Teil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk),

heißt Pöbel (*vulgus*)*), dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottieren (*agere per turbas*) ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschließt.

Hume meint[a]): daß, wenn in einer Nation jeder einzelne seinen besonderen Charakter anzunehmen beflissen ist (wie unter den Engländern), die Nation selbst keinen Charakter habe. Mich dünkt, darin irre er sich; denn die Affektation eines Charakters ist gerade der allgemeine Charakter des Volks, wozu er selbst gehörte, und ist Verachtung aller Auswärtigen, besonders darum weil es sich allein einer echten, staatsbürgerliche[b]) Freiheit im Innern mit Macht gegen außen verbindenden Verfassung rühmen zu können glaubt. — Ein solcher Charakter ist stolze Grobheit im Gegensatz der sich leicht familiär machenden Höflichkeit; ein trotziges Betragen gegen jeden anderen aus vermeinter Selbständigkeit, wo man keines anderen zu bedürfen, also auch der Gefälligkeit gegen andere sich überheben zu können glaubt[c]).

Auf diese[d]) Weise werden die zwei zivilisiertesten Völker auf Erden**), die gegeneinander im Kontrast des Charakters und vielleicht hauptsächlich darum miteinander in beständiger Fehde sind, England und | Frankreich, auch [312]

*) Der Schimpfname *la canaille du peuple* hat wahrscheinlicherweise seine Abstammung von *canalicola*, einem am Kanal im alten Rom hin und her gehenden und beschäftigte Leute foppenden Haufen Müßiggänger *(cavillator et ridicularius, vid. Plautus, Curcul.)* [e]).

**) Es versteht sich, daß bei dieser Klassifikation vom deutschen Volk abgesehen werde: weil das Lob des Verfassers, der ein Deutscher ist, sonst Selbstlob sein würde [f]).

a) *Essays* I 252 in dem Abschnitt: *Of National Characters.*

b) Kant: „staatsbürgerlichen"; korr. Frey.

c) H und 1. Auflage: „nicht nötig zu haben, gegen jemand gefällig zu sein".

d) H und 1. Auflage: „die".

e) Nicht in Plautus' *Curculio*, sondern im *Miles Gloriosus* resp. *Asinaria* und *Truculentus* finden sich die Ausdrücke *cavillator* (= Aufzieher, Stichler) und *ridicularia* (= Possen), ridicularius erst bei Gellius. Kants Ableitung ist unrichtig. *Canaille* italiën. *canaglia* heißt eigentlich = ‚Hundevolk' (von *canis*). [Külpe.]

f) Diese Anmerkung ist Zusatz des Drucks.

ihrem angeborenen Charakter nach, von dem der erworbene und künstliche nur die Folge ist, vielleicht die einzigen Völker sein, von denen man einen bestimmten und, so lange sie nicht durch Kriegsgewalt vermischt werden, unveränderlichen Charakter annehmen kann. — Daß die französische Sprache die allgemeine Konversationssprache vornehmlich der weiblichen feinen Welt, die englische aber die ausgebreiteteste Handelssprache*) der kommerzierenden geworden ist, liegt wohl in dem Unterschiede ihrer kontinental- und insularischen Lage. Was aber ihr Naturell, was sie jetzt wirklich haben, und dessen Ausbildung durch Sprache betrifft, so müßte dieses[a]) von dem angeborenen Charakter des Urvolks ihrer Abstammung hergeleitet werden; dazu uns aber die Dokumente mangeln. — In einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht aber liegt uns nur daran: den Charakter beider, wie sie jetzt sind, in einigen Beispielen, und so weit es möglich ist, systematisch aufzustellen; welche urteilen lassen, wessen sich das eine zu dem anderen zu versehen habe, und wie eines das andere zu seinem Vorteil benutzen könne.

Die angestammten oder durch langen Gebrauch gleichsam zur Natur gewordenen und auf sie gepfropften[b]) Maximen, welche die Sinnesart eines Volks ausdrücken, sind nur so viel gewagte Versuche, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker mehr für den Geographen, empirisch, als für den Philosophen, nach Vernunftprinzipien, zu klassifizieren**). |

*) Der kaufmännische Geist zeigt auch gewisse Modifikationen seines Stolzes in der Verschiedenheit des Tons im Großtun. Der Engländer sagt: „Der Mann ist eine Million wert"; der Holländer: „Er kommandiert eine Million"; der Franzose: „Er besitzt eine Million." [c])

**) Die Türken, welche das christliche Europa Frankestan nennen, würden [d]), wenn sie auf Reisen gingen, um Menschen

a) H und 1. Auflage: „das müßte".

b) H und 1. Auflage: „Die auf angestammte ... gewordene ... gepfropfte".

c) Die letzte Bemerkung (vom Franzosen) fehlt in H.

d) So H und die 1. Auflage. Die 2. Auflage stellt „würden" erst hinter „beweiset".

Daß auf die Regierungsart alles ankomme, welchen [313]
Charakter ein Volk haben werde, ist eine ungegründete, nichts erklärende Behauptung; denn woher hat denn die Regierung selbst ihren eigentümlichen Charakter? — Auch Klima und Boden können den Schlüssel hiezu nicht geben; denn Wanderungen ganzer Völker haben bewiesen, daß sie[a]) ihren Charakter durch ihre neuen Wohnsitze nicht veränderten, sondern ihn diesen nur nach Umständen anpaßten und doch dabei in Sprache, Gewerbart, selbst in Kleidung die Spuren ihrer Abstammung und hiemit auch ihren Charakter noch immer hervorblicken lassen. — — Ich werde die Zeichnung ihres Porträts etwas mehr von der Seite ihrer Fehler und Abweichung von der Regel, als von der schöneren (dabei aber doch auch nicht in Karikatur) entwerfen; denn außerdem daß die Schmeichelei verdirbt, der Tadel dagegen bessert: so verstößt der Kritiker weniger gegen die Eigenliebe der Menschen, wenn er ihnen ohne Ausnahme bloß ihre Fehler vorrückt, als wenn er durch mehr oder weniger Lobpreisungen nur den Neid der Beurteilten gegeneinander rege machte.

---

und ihren Volkscharakter kennen zu lernen (welches kein Volk außer dem europäischen tut und die Eingeschränktheit aller übrigen an Geist beweiset), die Einteilung desselben, nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter gezeichnet, vielleicht auf folgende Art machen[b]): 1. Das Modenland (Frankreich). — 2. Das Land der Launen (England). — 3 Ahnenland (Spanien). — 4. Prachtland (Italien). — 5. Das Titelland (Deutschland samt Dänemark und Schweden, als germanischen Völkern). — 6. Herrenland (Polen), wo ein jeder Staatsbürger Herr, keiner dieser Herren aber außer dem, der nicht Staatsbürger ist, Untertan sein will. — — Rußland und die europäische Türkei, beide von größtenteils asiatischer Abstammung, würden über Frankestan hinaus liegen: das erste slawischen, das andere arabischen Ursprungs, von zwei Stammvölkern, die einmal ihre Herrschaft über einen größeren Teil von Europa, als je ein anderes Volk ausgedehnt haben und in den Zustand einer Verfassung des Gesetzes ohne Freiheit, wo also niemand Staatsbürger ist, geraten sind.

---

a) H und 1. Auflage: „diese".
b) H und 1. Auflage: „würden sich machen lassen".

1. Die französische Nation charakterisiert sich unter allen anderen durch den Konversationsgeschmack, in Ansehung dessen sie das Muster aller übrigen ist. Sie ist höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es gleich jetzt außer der Mode ist, höfisch zu sein. Der Franzose ist es nicht aus Interesse, sondern aus unmittelbarem Geschmacksbedürfnis, sich mitzuteilen. Da dieser Geschmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen großen Welt angeht, so ist die Damensprache zur allgemeinen Sprache der letzteren geworden, und es ist überhaupt nicht zu streiten: daß eine Neigung solcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hilfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluß haben und ein solches Volk im ganzen liebenswürdig machen müsse.

Die Kehrseite der Münze ist die nicht genugsam durch überlegte Grundsätze gezügelte Lebhaftigkeit und bei hellsehender Vernunft ein Leichtsinn, gewisse Formen, bloß weil sie alt oder auch nur übermäßig gepriesen worden, wenn man sich gleich dabei wohl befunden hat, nicht lange bestehen zu lassen, und ein ansteckender Freiheitsgeist, der auch wohl die Vernunft selbst in sein
[314] Spiel zieht und in Beziehung des Volks auf | den Staat[a]) einen alles erschütternden Enthusiasm bewirkt, der noch über das Äußerste hinausgeht. — Die Eigenheiten dieses Volks, in schwarzer Kunst, doch nach dem Leben gezeichnet, lassen sich ohne weitere Beschreibung bloß durch unzusammenhängend hingeworfene Bruchstücke, als Materialien zur Charakteristik, leicht in ein Ganzes vorstellig machen.

Die Wörter: *Esprit* (statt *bon sens*), *frivolité, galanterie, petit maître, coquette, étourderie, point d'honneur, bon ton, bureau d'esprit, bon mot, lettre de cachet* — u. dgl. lassen sich nicht leicht in andere Sprachen übersetzen: weil sie mehr die Eigentümlichkeit der Sinnesart der Nation, die sie spricht, als den Gegenstand bezeichnen[b]), der dem Denkenden vorschwebt.

a) „in Beziehung des Volks auf den Staat" fehlt in H.
b) Kant: „bezeichnet"; korr. Frey.

2. Das englische Volk. Der alte Stamm der Briten*) (eines keltischen Volks) scheint ein Schlag tüchtiger Menschen gewesen zu sein; allein die Einwanderungen der Deutschen und des französischen Völkerstammes (denn die kurze Anwesenheit der Römer hat keine merkliche Spur hinterlassen können[a]) haben, wie es ihre vermischte Sprache beweiset, die Originalität dieses Volks verlöscht, und da die insularische Lage seines Bodens, die es wider äußere Angriffe ziemlich sichert, vielmehr selbst Angreifer zu werden einladet, es zu einem mächtigen Seehandlungsvolk machte, so hat es einen Charakter, den es sich selbst anschaffte, wenn es gleich von Natur eigentlich keinen hat. Mithin dürfte der Charakter des Engländers wohl nichts anderes bedeuten als den durch frühe Lehre und Beispiel erlernten Grundsatz, er müsse sich einen solchen machen, d. i. einen zu haben affektieren; indem ein steifer Sinn, auf einem freiwillig angenommenen Prinzip zu beharren und von einer gewissen Regel (gleich gut welcher) nicht abzuweichen, einem Manne die Wichtigkeit gibt, daß man sicher weiß, wessen man sich von ihm und er sich von anderen[b]) zu gewärtigen hat.

Daß dieser Charakter dem des französischen Volks mehr als[c]) irgendeinem anderen gerade entgegengesetzt ist, erhellt daraus: weil er auf alle Liebenswürdigkeit, als die vorzüglichste Umgangseigenschaft jenes Volks, mit anderen, ja sogar unter sich selbst Verzicht tut und bloß auf Achtung Anspruch macht[d]), wobei[e]) übrigens jeder

*) Wie Hr. Prof. Büsch es richtig schreibt (nach dem Wort *britanni*, nicht *brittanni*) [f]).

a) Die eingeklammerten Worte fehlen in H.
b) „und . . . anderen" fehlt in H.
c) 1. Auflage: „wie".
d) H und 1. Auflage: „nicht allein keinen Anspruch macht, sondern bloß auf Achtung".
e) Zusatz der 2. Auflage.
f) Joh. Georg Büsch (1728—1800), Professor der Mathematik am Hamburger Gymnasium, schrieb eine große Reihe namentlich handelswissenschaftlicher Schriften. Die ganze Anmerkung fehlt in H.

bloß nach seinem eigenen Kopfe leben will. — Für seine
[315] Landesgenossen errichtet der Engländer große | und allen anderen Völkern unerhörte wohltätige Stiftungen. — Der Fremde aber, der durchs Schicksal auf jenes seinen Boden verschlagen und in große Not geraten ist, kann immer auf dem Misthaufen umkommen, weil er kein Engländer, d. i. kein Mensch ist.

Aber auch in seinem eigenen Vaterlande isoliert sich der Engländer, wo er für sein Geld speist. Er will lieber in einem besonderen Zimmer allein als an der Wirtstafel für dasselbe Geld speisen: weil bei der letzteren doch etwas Höflichkeit erfordert wird, und in der Fremde, z. B. in Frankreich, dahin Engländer nur reisen, um alle Wege und Wirtshäuser (wie D. Sharp[a]) für abscheulich auszuschrein, sammeln sie sich in diesen, um bloß unter sich Gesellschaft zu halten. — Sonderbar ist doch, daß, da der Franzose die englische Nation gemeiniglich liebt und mit Achtung lobpreist, dennoch der Engländer (der nicht aus seinem Lande gekommen ist) jenen im allgemeinen haßt und verachtet; woran wohl nicht die Rivalität der Nachbarschaft (denn da sieht sich England dem letzteren ohne allen Streit überlegen), sondern der Handelsgeist überhaupt schuld ist, der in der Voraussetzung den vornehmsten Stand auszumachen unter Kaufleuten desselben Volks sehr ungesellig ist*). Da beide Völker einander in Ansehung der beiderseitigen Küsten nahe und nur durch einen Kanal (der freilich wohl ein Meer heißen könnte[b]) voneinander getrennt sind: so bewirkt die Rivalität der-

*) Der Handelsgeist ist überhaupt an sich ungesellig; wie der Adelsgeist. Ein Haus (so nennt der Kaufmann sein Comptoir) ist von dem anderen durch seine Geschäfte, wie ein Rittersitz vom anderen durch eine Zugbrücke abgesondert und freundschaftlicher Umgang ohne Zeremonie daraus verwiesen; es müßte denn der mit von demselben Beschützten sein, die aber alsdann nicht als Glieder desselben anzusehen sein würden [c]).

a) Kant: Scharp; korr. Külpe. Dr. Samuel Sharp im *Neuen Hamburger Magazin* II (1767), S. 259f. [Külpe].
b) „der ... könnte" Zusatz des Drucks.
c) Die ganze Anmerkung fehlt in H.

selben untereinander doch einen auf verschiedene Art modifizierten politischen Charakter ihrer Befehdung[a]): Besorgnis[b]) auf der einen und Haß auf der anderen Seite; welche zwei Arten ihrer Unvereinbarkeit sind, wovon jene die Selbsterhaltung, diese die Beherrschung, im entgegengesetzten Falle aber die Vertilgung der anderen zur Absicht hat.

Die Charakterzeichnung der übrigen, deren Nationaleigentümlichkeit nicht sowohl, wie bei beiden vorhergehenden, meistens aus der Art ihrer verschiedenen Kultur, als vielmehr aus der Anlage ihrer Natur durch Vermischung ihrer ursprünglich verschiedenen Stämme abzuleiten sein möchte, können wir jetzt kürzer fassen. |

3. Der aus der Mischung des europäischen mit ara- [316]
bischem (mohrischem) Blut entsprungene Spanier zeigt in seinem öffentlichen und Privatbetragen eine gewisse Feierlichkeit und selbst der Bauer gegen Obere, denen er auch auf gesetzliche Art gehorsam ist, ein Bewußtsein seiner Würde. — Die spanische Grandezza und die selbst in ihrer Konversationssprache befindliche Grandiloquenz zeigen auf einen edeln Nationalstolz. Daher ist ihm der französische vertrauliche Mutwille ganz zuwider. Er ist mäßig, den Gesetzen, vornehmlich denen seiner alten Religion, herzlich ergeben. — Diese Gravität hindert ihn auch nicht, an Tagen der Ergötzlichkeit (z. B. bei Einführung seiner Ernte durch Gesang und Tanz) sich zu vergnügen, und wenn an einem Sommerabend der Fandango gefidelt wird, fehlt es nicht an jetzt müßigen Arbeitsleuten, die zu dieser Musik auf den Straßen tanzen. — — Das ist seine gute Seite.

Die schlechtere ist: er lernt nicht von Fremden, reiset nicht, um andere Völker kennen zu lernen*); bleibt in Wissenschaften wohl Jahrhunderte zurück; schwierig gegen

*) Die Eingeschränktheit des Geistes aller Völker, welche die uninteressierte Neubegierde nicht anwandelt, die Außenwelt mit eigenen Augen kennen zu lernen, noch weniger sich dahin (als

a) H und Akad.-Ausgabe: „in ihrer Befehdung“.
b) H: „Freundschaft“.

alle Reform, ist er stolz darauf, nicht arbeiten zu dürfen, von romantischer Stimmung des Geistes, wie das Stiergefecht, grausam, wie das ehemalige *Auto da Fé* beweiset, und zeigt in seinem Geschmack zum Teil außereuropäische Abstammung.

4. Der Italiener vereinigt die französische Lebhaftigkeit (Frohsinn) mit spanischem Ernst (Festigkeit), und sein ästhetischer Charakter ist ein mit Affekt verbundener Geschmack, so wie die Aussicht von seinen Alpen in die reizenden Täler einerseits Stoff zum Mut, anderseits zum ruhigen Genuß darbietet. Das Temperament ist hierin nicht gemischt noch desultorisch (denn so gäbe es keinen Charakter ab), sondern eine Stimmung der Sinnlichkeit zum Gefühl des Erhabenen, sofern es zugleich mit dem des Schönen vereinbar ist. — In seinen Mienen äußert sich ein starkes Spiel seiner Empfindungen, und sein Gesicht ist ausdrucksvoll. Das Plädieren ihrer Advokaten vor den Schranken ist so affektvoll, daß es einer Deklamation auf der Schaubühne ähnlich sieht.

So wie der Franzose im Konversationsgeschmack vorzüglich ist, so ist es der Italiener im Kunstgeschmack.
[317] Der erstere liebt mehr die Pri|vatbelustigungen, der andere öffentliche: pompöse Aufzüge, Prozessionen, große Schauspiele, Karnevals, Maskeraden, Pracht öffentlicher Gebäude, Gemälde, mit dem Pinsel oder in musivischer Arbeit[a]) gezeichnet, römische Altertümer im großen Stil, um zu sehen und in großer Gesellschaft gesehen zu werden. Dabei aber (um doch den Eigennutz nicht zu vergessen): Erfindung der Wechsel, der Banken und der Lotterie. — — Das ist seine gute Seite: so wie die Freiheit, welche die *Gondolieri* und *Lazzaroni* sich gegen Vornehme nehmen dürfen.

Die schlechtere ist: sie konversieren, wie Rousseau

Weltbürger) zu verpflanzen, ist etwas Charakteristisches an [b]) denselben, wodurch sich Franzosen, Engländer und Deutsche vor anderen vorteilhaft unterscheiden.

---

a) = Mosaik.
b) 1. Auflage: „von".

sagt[a]), in Prachtsälen und schlafen in Ratzennestern. Ihre Conversazioni sind einer Börse ähnlich, wo die Dame des Hauses einer großen Gesellschaft etwas zu kosten reichen läßt, um im Herumwandeln sich einander die Neuigkeiten des Tages mitzuteilen, ohne daß dazu eben Freundschaft nötig wäre, und mit einem kleinen daraus gewählten Teil zur Nacht ißt. — Die schlimme aber: das Messerziehen, die Banditen, die Zuflucht der Meuchelmörder in geheiligten Freistätten, das vernachlässigte Amt der Sbirren u. dgl.: welche doch nicht sowohl dem Römer, als vielmehr seiner zweiköpfichten Regierungsart zugeschrieben wird. — Dieses sind aber Beschuldigungen, die ich keinesweges verantworten mag und mit denen sich gewöhnlich Engländer herumtragen, denen keine andere Verfassung gefallen will als die ihrige.

5. Die Deutschen stehen im Ruf eines guten Charaters, nämlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit: Eigenschaften, die eben nicht zum Glänzen geeignet sind[b]). — Der Deutsche fügt sich unter allen zivilisierten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten der Regierung, unter der er ist, und ist am meisten von Neuerungssucht und Widersetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt. Sein Charakter ist mit Verstand verbundenes Phlegma, ohne weder über die schon eingeführte zu vernünfteln, noch sich selbst eine auszudenken. Er ist dabei doch der Mann von allen Ländern und Klimaten, wandert leicht aus und ist an sein Vaterland nicht leidenschaftlich gefesselt; wo er aber in fremde Länder als Kolonist hinkommt, da schließt er bald mit seinen Landesgenossen eine Art von bürgerlichem Verein, der durch Einheit der Sprache, zum Teil auch der Religion ihn zu einem Völkchen ansiedelt, was unter der höheren Obrigkeit in einer ruhigen, sittlichen Verfassung durch Fleiß, Reinlichkeit und Sparsamkeit vor den Ansitzungen anderer Völker sich vorzüglich auszeichnet. — | So lautet das Lob, welches selbst Eng- [318]
länder den Deutschen in Nordamerika geben.

a) Im *Contrat social* III, cap. 8.
b) „Eigenschaften ... sind" fehlt in H.

Da Phlegma (im guten Sinn genommen) das Temperament der kalten Überlegung und der Ausdaurung in Verfolgung seines Zwecks, imgleichen des Aushaltens der damit verbundenen Beschwerlichkeiten ist: so kann man von dem Talente seines richtigen Verstandes und seiner tief nachdenkenden Vernunft soviel wie von jedem anderen der größten Kultur fähigen[a]) Volk erwarten; das Fach des Witzes und des Künstlergeschmacks ausgenommen, als worin er es vielleicht den Franzosen, Engländern und Italienern nicht gleich tun möchte. — — Das ist nun seine gute Seite in dem, was durch anhaltenden Fleiß auszurichten ist, und wozu eben nicht Genie*) erfordert wird; welches letztere auch bei weitem nicht von der Nützlichkeit ist, als der mit gesundem Verstandestalent verbundene Fleiß des Deutschen. — Dieses sein Charakter im Umgange ist Bescheidenheit. Er lernt mehr als[b]) jedes andere Volk fremde Sprachen, ist (wie Robertson[c]) sich ausdrückt)

*) Genie ist das Talent der Erfindung dessen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann. Man kann gar wohl von anderen gelehrt werden, wie man gute Verse, aber nicht wie man ein gutes Gedicht machen soll: denn das muß aus der Natur des Verfassers von selbst hervorgehen. Daher kann man es nicht auf Bestellung und für reichliche Bezahlung als Fabrikat, sondern muß es gleich als Eingebung, von der der Dichter selbst nicht sagen kann, wie er dazu gekommen sei, d. i. einer gelegentlichen Disposition, deren Ursache ihm unbekannt ist, erwarten *(scit genius, natale comes qui temperat astrum)* [d]). — Das Genie glänzt daher als augenblickliche, mit Intervallen sich zeigende und wieder verschwindende Erscheinung nicht mit einem willkürlich angezündeten und eine beliebige Zeit fortbrennenden [e]) Licht, sondern wie sprühende [f]) Funken, welche eine glückliche Anwandelung des Geistes [f]) aus der produktiven Einbildungskraft auslockt.

a) „der ... fähigen" Zusatz des Drucks.
b) 1. Auflage: „wie".
c) W. Robertson (1721—93), schottischer Geschichtsschreiber, verfaßte u. a. eine Geschichte Schottlands, Karls V. und Amerikas, die sämtlich auch ins Deutsche übersetzt wurden.
d) = nur der ihn begleitende Genius weiß es, der das Gestirn seiner Geburt lenkt (Horaz. Epist. II 2, 187).
e) H: „und unterhaltenen".
f) „sprühende" und „des Geistes" Zusatz des Drucks.

Großhändler in der Gelehrsamkeit und kommt im Felde der Wissenschaften zuerst auf manche Spuren, die nachher von anderen mit Geräusch benutzt werden; er hat keinen Nationalstolz, hängt gleich als Kosmopolit auch nicht an seiner Heimat. In dieser aber ist er gastfreier gegen Fremde, als irgendeine andere Nation (wie Boswell gesteht[a]); diszipliniert seine Kinder zur Sittsamkeit mit Strenge, wie er dann auch seinem Hange zur Ordnung und Regel gemäß sich eher despotisieren, als sich auf Neuerungen (zumal eigenmächtige Reformen in der Regierung) einlassen wird. — — Das ist seine gute Seite.

Seine unvorteilhafte Seite ist sein Hang zum Nachahmen und die geringe Meinung von sich, original sein zu können (was gerade das Gegen|teil des trotzigen Eng- [319]
länders ist); vornehmlich aber eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Prinzip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich klassifizieren zu lassen und in diesem Schema des Ranges, in Erfindung der Titel (vom Edlen und Hochedlen, Wohl- und Hochwohl-, auch Hochgeboren) unerschöpflich und so aus bloßer Pedanterei knechtisch zu sein; welches alles freilich wohl der Form der Reichsverfassung Deutschlands zugerechnet werden mag; dabei aber sich die Bemerkung nicht bergen läßt, daß doch das Entstehen dieser pedantischen[b]) Form selber aus dem Geiste der Nation und dem natürlichen Hange des Deutschen hervorgehe: zwischen dem, der herrschen, bis zu dem, der gehorchen soll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sprosse mit dem Grade des Ansehens bezeichnet wird, der ihr gebührt, und der, welcher kein Gewerbe, dabei aber auch keinen Titel hat, wie es heißt, nichts ist; welches denn dem Staate, der diesen erteilt, freilich was einbringt, aber auch, ohne hierauf zu sehen, bei Untertanen Ansprüche, anderer[c])

a) James Boswell (1740—95), ebenfalls schottischer Historiker, in einer 1769 ins Deutsche übersetzten Beschreibung Korsikas; vgl. S. 143.

b) „pedantischen“ fehlt in H.

c) 1. Auflage: „einer des anderen“.

Wichtigkeit in der Meinung zu begrenzen, erregt; welches[a]) anderen Völkern lächerlich vorkommen muß und in der Tat als Peinlichkeit und Bedürfnis der methodischen Einteilung, um ein Ganzes unter einen Begriff zu fassen, die Beschränkung des angeborenen Talents verrät.

* * *

Da Rußland das noch nicht ist, was zu einem bestimmten Begriff der natürlichen Anlagen, welche sich zu entwickeln bereit liegen, erfordert wird, Polen aber es nicht mehr ist, die Nationalen der europäischen Türkei aber das nie gewesen sind noch sein werden, was zur Aneignung eines bestimmten Volkscharakters erforderlich ist: so kann die Zeichnung derselben hier füglich übergangen werden[b]).

Überhaupt[c]), da hier vom angeborenen, natürlichen Charakter, der sozusagen in der Blutmischung der Menschen liegt, nicht von dem Charakteristischen des erworbenen, künstlichen (oder verkünstelten) der Nationen die Rede ist: so wird man in der Zeichnung desselben viel Behutsamkeit nötig haben. In dem[d]) Charakter der Griechen unter dem harten Druck der Türken und dem nicht viel sanfteren ihrer Caloyerse) hat sich ebensowenig ihre Sinnesart (Lebhaftigkeit und Leichtsinn), wie die Bildung ihres Leibes, Gestalt und Gesichtszüge verloren, sondern
[320] diese Eigentüm|lichkeit würde sich vermutlich[f]) wiederum in Tat herstellen, wenn die Religions- und Regierungsform[g]) durch glückliche Ereignisse ihnen Freiheit ver-

a) Kant: „welche", korr. Külpe.

b) Statt „kann . . . werden" hat die 1. Auflage: „wird man gegen diese unvollständige und unsichere Zeichnung derselben, welche auf demonstrativen, rememorativen und prognostischen Zeichen beruht, schon Nachsicht haben müssen"; ähnlich H.

c) „Überhaupt" Zusatz der 2. Auflage.

d) 1. Auflage: „Der".

e) D. h. griechisch-katholische Mönche vom Orden des h. Basilius (französ. Wort).

f) „vermutlich" Zusatz des Drucks.

g) 1. Auflage: „-formen".

schaffte, sich wieder herzustellen. — Unter einem anderen christlichen Volk, den Armeniern[a]), herrscht ein gewisser Handelsgeist von besonderer Art, nämlich durch Fußwanderungen von Chinas Grenzen aus bis nach Kap Korso an der Guineaküste Verkehr zu treiben, der auf einen besonderen Abstamm dieses vernünftigen und emsigen Volks hinweist[b]), welches in einer Linie von NO. zu SW. beinahe die ganze Strecke des alten Kontinents durchzieht und sich friedfertige Begegnung unter allen Völkern, auf die es trifft, zu verschaffen weiß und einen vor dem flatterhaften und kriechenden der jetzigen Griechen vorzüglichen Charakter beweist, dessen erste Bildung wir nicht mehr erforschen können. — Soviel ist wohl mit Wahrscheinlichkeit zu urteilen: daß die Vermischung der Stämme (bei großen Eroberungen), welche nach und nach die Charaktere auslöscht, dem Menschengeschlecht alles vorgeblichen Philanthropismus ungeachtet nicht zuträglich sei.

D.

Der Charakter der Rasse.

In Ansehung dieser kann ich mich auf das beziehen, was der Herr Geh. H.-R. Girtanner[c]) davon in seinem Werk (meinen Grundsätzen gemäß) zur Erläuterung und Erweiterung schön und gründlich vorgetragen hat; — nur will ich noch etwas vom Familienschlag und den Varietäten oder Spielarten anmerken, die sich in einer und derselben Rasse bemerken lassen.

Hier hat die Natur statt der Verähnlichung, welche sie in der Zusammenschmelzung verschiedener Rassen beabsichtigte, gerade das Gegenteil sich zum Gesetze gemacht: nämlich in einem Volk von derselben Rasse (z. B. der

a) Druck: „Armenianern".
b) „hinweist" Zusatz Külpes.
c) Chr. Girtanner (1760—1800), Sachsen-Meiningenscher Geh. Hofrat, hatte 1796 eine Schrift *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte* veröffentlicht.

weißen), anstatt in ihrer Bildung die Charaktere beständig und fortgehend einander sich nähern zu lassen — wo dann endlich nur ein und dasselbe Porträt, wie das durch den Abdruck eines Kupferstichs, herauskommen würde, — vielmehr in demselben Stamme und gar in der nämlichen Familie im Körperlichen und Geistigen ins Unendliche zu vervielfältigen. — Zwar sagen die Ammen, um einem der Eltern zu schmeicheln: „Das hat dies Kind vom Vater, das hat es von der Mutter"; wo, wenn es wahr wäre, alle Formen der Menschenzeugung längst erschöpft sein | [321] würden, und da die Fruchtbarkeit in Paarungen durch die Heterogeneität der Individuen[a]) aufgefrischt wird, die Fortpflanzung zum Stocken gebracht werden würde. — So kommt nicht etwa die graue Haarfarbe (*cendrée*) von der Vermischung eines Brünetten mit einer Blondinen her, sondern bezeichnet einen besonderen Familienschlag, und die Natur hat Vorrat genug in sich, um nicht der Armut ihrer vorrätigen Formen halber einen Menschen in die Welt zu schicken, der schon ehemals drin gewesen ist; wie denn auch die Nahheit der Verwandtschaft notorisch auf Unfruchtbarkeit hinwirkt.

E.

Der Charakter der Gattung.

Von der Gattung gewisser Wesen einen Charakter anzugeben, dazu wird erfordert: daß sie mit anderen, uns bekannten unter einen Begriff gefaßt, das aber, wodurch sie sich voneinander unterscheiden, als Eigentümlichkeit (*proprietas*) zum Unterscheidungsgrunde angegeben und gebraucht wird. — Wenn aber eine Art von Wesen, die wir kennen (*A*), mit einer anderen Art Wesen (*non A*), die wir nicht kennen, verglichen wird: wie kann man da erwarten oder verlangen, einen Charakter der[b]) ersteren anzugeben, da uns der Mittelbegriff der Vergleichung

a) „der Individuen" Zusatz des Drucks.
b) Kant: „des"; korr. Menzer.

(*tertium comparationis*) abgeht? — Der oberste Gattungsbegriff mag der eines irdischen vernünftigen Wesens sein, so werden wir keinen Charakter desselben nennen können, weil wir von vernünftigen, nicht-irdischen Wesen keine Kenntnis haben, um ihre Eigentümlichkeit angeben und so jene irdische unter den vernünftigen überhaupt charakterisieren zu können. — Es scheint also, das Problem, den Charakter der Menschengattung anzugeben, sei schlechterdings unauflöslich: weil die Auflösung durch Vergleichung zweier Spezies vernünftiger Wesen durch Erfahrung angestellt sein müßte, welche die letztere uns nicht darbietet.

Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und so ihn zu charakterisieren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein vernünftiges Tier (*animal rationale*) machen kann; — wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens | sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft [322] erzieht, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprinzipien geordnetes), für die Gesellschaft gehöriges[a]) Ganze regiert; wobei aber das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt dieses ist: daß die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der[b]) **Zweck**, der Tat nach aber die erstere (die Zwietracht)[c]) in dem Plane der Natur das **Mittel** einer höchsten, uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur, wenngleich

a) „für ... gehöriges" fehlt in H.
b) Kant: „den"; korr. Külpe.
c) „die erstere (die Zwietracht)" fehlt in H.

mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken.

Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewußtsein verbundenmechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und durch die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprinzip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln) von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden.

I. Die technische Anlage. Die Fragen: ob der Mensch ursprünglich zum vierfüßigen Gange (wie Moscati[a]), vielleicht bloß zur Thesis für eine Dissertation, vorschlug), oder zum zweifüßigen bestimmt sei; — ob der Gibbon, der Orang-Utang, der Schimpanse u. a.[b]) bestimmt sei (worin Linneus und Camper einander widerstreiten[c]); — ob er ein Frucht- oder (weil er einen häutigen Magen hat) fleischfressendes Tier sei; — ob, da er weder Klauen noch Fangzähne, folglich (ohne Vernunft) keine Waffen hat, er von Natur ein Raub- oder friedliches Tier sei — — die Beantwortung dieser Fragen hat keine Bedenklichkeit. Allenfalls könnte diese noch aufgeworfen werden: ob er von Natur ein geselliges oder einsiedlerisches und nachbarschaftscheues Tier sei; wovon das letztere wohl das wahrscheinlichste ist.

Ein erstes Menschenpaar, schon mit völliger Ausbildung mitten[d]) unter Nahrungsmitteln von der Natur hingestellt, wenn ihm nicht zugleich ein Naturinstinkt, der uns doch in unserem jetzigen Naturzustande nicht beiwohnt, zugleich beigegeben worden, läßt sich schwerlich

a) Vgl. Kants Rezension der Schrift Moscatis (1771) in Bd. 49 der *Phil. Bibl.*

b) Vor „bestimmt" scheint ein „dazu" zu fehlen.

c) Kant schöpfte hier (nach Külpe) wahrscheinlich aus einer kurz vorher erschienenen Schrift von Ch. F. Ludwig, *Grundriß der Naturgeschichte der Menschenspezies* (Leipzig 1796).

d) Druck: „mithin".

mit der Vorsorge der Natur für die Erhaltung der Art vereinigen. Der erste Mensch würde | im ersten Teich, den [323]
er vor sich sähe[a]), ertrinken; denn Schwimmen ist schon eine Kunst, die man lernen muß; oder er würde giftige Wurzeln und Früchte genießen und dadurch umzukommen in beständiger Gefähr sein. Hatte aber die Natur dem ersten Menschenpaar diesen Instinkt eingepflanzt, wie war es möglich, daß er ihn nicht an seine Kinder vererbte; welches doch jetzt nie geschieht?

Zwar lehren die Singvögel ihren Jungen gewisse Gesänge und pflanzen sie durch Tradition fort: so daß ein isolierter Vogel, der noch blind aus dem Neste genommen und aufgefüttert worden, nachdem er erwachsen, keinen Gesang, sondern nur einen gewissen angeborenen Organlaut hat. Wo ist aber nun der erste Gesang hergekommen*); denn gelernt ist dieser nicht, und wäre er instinktmäßig entsprungen, warum erbte er den Jungen nicht an?

Die Charakterisierung des Menschen als eines vernünftigen Tieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren teils Bau teils zartem[b]) Gefühl, dadurch die Natur[c]) ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern

*) Man kann mit dem Ritter Linné für die Archäologie der Natur die Hypothese annehmen: daß aus dem allgemeinen Meer, welches die ganze Erde bedeckte, zuerst eine Insel unter dem Äquator als ein Berg hervorgekommen, auf welchem alle klimatische Stufen der Wärme von der des heißen am niedrigen Ufer desselben bis zur arktischen Kälte auf seinem Gipfel samt den ihnen angemessenen Pflanzen und Tieren nach und nach entstanden; daß, was die Vögel aller Art betrifft, die Singvögel den angebornen Organlaut so vielerlei verschiedener Stimmen nachahmten und jede, soviel ihre Kehle es verstattete, mit der anderen verbanden, wodurch eine jede Spezies sich ihren bestimmten Gesang machte, den nachher einer dem[d]) andern durch Belehrung (gleich einer Tradition) beibrachte; wie man auch sieht, daß Finken und Nachtigallen in verschiedenen Ländern auch einige Verschiedenheit in ihren Schlägen anbringen.

a) 1. Auflage: „sehe".
b) Kant: „zartes"; korr. Külpe.
c) „dadurch die Natur" fehlt in H.
d) H: „den eine nachher der".

unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines vernünftigen Tieres bezeichnet hat.

II. Die pragmatische Anlage der Zivilisierung durch Kultur, vornehmlich der Umgangseigenschaften, und der natürliche Hang seiner Art, im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenngleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden, ist nun eine höhere Stufe[a]). — Er ist einer Erziehung, sowohl
[324] in Belehrung als Zucht (Disziplin), fähig | und bedürftig. Hier ist nun (mit oder gegen Rousseau[b]) die Frage: ob der Charakter seiner Gattung ihrer Naturanlage nach sich besser bei der Rohigkeit seiner Natur, als bei den Künsten der Kultur, welche kein Ende absehen lassen, befinden werde. — Zuvörderst muß man anmerken: daß bei allen übrigen sich selbst überlassenen Tieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung: so daß sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen zu seiner Bestimmung emporarbeiten kann; wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospekte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu diesem Endzwecke zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann.

III. Die moralische Anlage. Die Frage ist hier: ob der Mensch von Natur gut, oder von Natur böse, oder von Natur gleich für eines oder das andere empfänglich sei, nachdem er in diese oder jene ihn bildende Hände fällt (*cereus in vitium flecti etc.*). Im letzteren Falle würde die Gattung selbst keinen Charakter haben. — Aber dieser Fall widerspricht sich selbst; denn ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem

---

a) „ist ... Stufe" desgl.

b) In seinem bekannten *Discours sur les arts et les sciences* (1750).

Bewußtsein selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl (welches dann das moralische heißt), daß ihm oder durch ihn anderen recht oder unrecht geschehe. Dieses ist nun schon selbst der intelligibele Charakter der Menschheit überhaupt, und insofern ist der Mensch seiner angeborenen Anlage nach (von Natur) gut. Da aber doch auch die Erfahrung zeigt: daß in ihm ein Hang zur tätigen Begehrung des Unerlaubten, ob er gleich weiß, daß es unerlaubt sei, d. i. zum Bösen, sei, der sich so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum als angeboren betrachtet werden kann: so ist der Mensch seinem sensibelen Charakter nach auch als (von Natur) böse zu beurteilen, ohne daß sich dieses widerspricht, wenn vom Charakter der Gattung die Rede ist; weil man annehmen kann, daß dieser ihre Naturbestimmung im kontinuierlichen Fortschreiten zum Besseren bestehe.

Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren, wie groß auch | sein tierischer Hang sein mag, sich den An- [325]
reizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.

Der Mensch muß also zum Guten erzogen werden; der aber, welcher ihn erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf. Daher die beständige Abweichung von seiner Bestimmung mit immer wiederholten Einlenkungen zu derselben. — Wir wollen die Schwierigkeiten der Auflösung dieses Problems und die Hindernisse derselben anführen.

A.

Die erste physische Bestimmung desselben besteht in dem Antriebe des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung als Tiergattung. — Aber hier wollen nun schon die Naturepochen seiner Entwicklung mit den bürgerlichen nicht zusammentreffen. Nach der ersteren ist er im Naturzustande wenigstens in seinem 15. Lebensjahr durch den Geschlechtsinstinkt angetrieben und auch vermögend, seine Art zu erzeugen und zu erhalten. Nach der zweiten kann er es (im Durchschnitt) vor dem 20. schwerlich wagen. Denn wenn der Jüngling gleich früh genug das Vermögen hat, seine und eines Weibes Neigung als Weltbürger zu befriedigen, so hat er doch lange noch nicht das Vermögen, als Staatsbürger sein Weib und Kind zu erhalten. — Er muß ein Gewerbe erlernen, sich in Kundschaft bringen, um ein Hauswesen mit einem Weibe anzufangen; worüber aber in der geschliffeneren Volksklasse auch wohl das 25. Jahr verfließen kann, ehe er zu seiner Bestimmung reif wird. — Womit füllt er nun diesen Zwischenraum einer abgenötigten und unnatürlichen Enthaltsamkeit aus? Kaum anders als mit Lastern.

B.

Der Trieb zur Wissenschaft, als einer die Menschheit veredelnden Kultur, hat im ganzen der Gattung keine Proportion zur Lebensdauer. Der Gelehrte, wenn er bis dahin in der Kultur vorgedrungen ist, um das Feld derselben selbst[a]) zu erweitern, wird durch den Tod abgerufen, und seine Stelle nimmt der Abcschüler ein, der kurz vor seinem Lebensende, nachdem er ebenso einen Schritt weiter
[326] getan hat, wiederum seinen Platz | einem anderen überläßt. — Welche Masse von Kenntnissen, welche Erfindung neuer Methoden würde nun schon vorrätig daliegen, wenn ein Archimed, ein Newton oder Lavoisier mit seinem Fleiß und Talent ohne Verminderung der Lebenskraft von der

a) H: „recht".

Natur mit einem Jahrhunderte durch fortdaurenden Alter wäre begünstigt worden? Nun aber ist das Fortschreiten der Gattung in Wissenschaften immer nur fragmentarisch (der Zeit nach) und gewährt keine Sicherheit wegen des Rückganges, womit es durch dazwischentretende staatsumwälzende Barbarei immer bedroht wird.

C.

Ebensowenig scheint die Gattung in Ansehung der Glückseligkeit, wozu beständig hinzustreben ihn seine Natur antreibt, die Vernunft aber auf die Bedingung der Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. der Sittlichkeit, einschränkt, ihre Bestimmung zu erreichen. — Man darf eben nicht die hypochondrische (übellaunige) Schilderung, die Rousseau vom Menschengeschlecht macht, das aus dem Naturzustande herauszugehen wagt, für Anpreisung, wieder dahinein und in die Wälder zurückzukehren, als dessen wirkliche Meinung annehmen, womit er die Schwierigkeit für unsere Gattung, in das Gleis der kontinuierlichen Annäherung zu ihrer Bestimmung zu kommen, ausdrückte; man darf sie nicht aus der Luft greifen: — die Erfahrung alter und neuer Zeiten muß jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unserer Gattung jemals besser stehen werde.

Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die Kultur unserer Gattung durch Schwächung unserer Kraft, 2. die Zivilisierung durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung, 3. die vermeinte Moralisierung durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart angerichtet hat: — diese drei Schriften[a]), sage ich, welche den Naturzustand gleich als einen Stand der Unschuld vorstellig machten (dahin wieder zurückzukehren der Torwächter eines Paradieses mit feurigem Schwert verhindert), sollten nur seinem Sozialkontrakt, seinem Emile und seinem

a) Gemeint sind: 1. der *Discours sur les arts* etc., 2. der *Sur l'inégalité* (1754) und 3. *La nouvelle Héloise* (1759).

Savoyardischen Vikar zum Leitfaden dienen, aus dem Irrsal der Übel sich herauszufinden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat. — Rousseau wollte im Grunde nicht, daß der Mensch wiederum in den Naturzustand zurückgehen, sondern von der Stufe, auf
[327] der er jetzt steht, dahin zurücksehen | sollte. Er nahm an: der Mensch sei von Natur (wie sie sich vererben läßt) gut, aber auf negative Art, nämlich von selbst und absichtlich[a]) nicht böse zu sein, sondern nur in Gefahr, von bösen oder ungeschickten Führern und Beispielen angesteckt und verdorben zu werden. Da nun aber hiezu wiederum gute Menschen erforderlich sind, die dazu selbst haben erzogen werden müssen, und deren es wohl keinen geben wird, der nicht (angeborene oder zugezogene) Verdorbenheit in sich hätte: so bleibt das Problem der moralischen Erziehung für unsere Gattung selbst der Qualität des Prinzips, nicht bloß dem Grade nach unaufgelöst, weil ein ihr angeborener böser Hang wohl durch die allgemeine Menschenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch nicht vertilgt wird.

* * *

In einer bürgerlichen Verfassung, welche der höchste Grad der künstlichen Steigerung der guten Anlage in der Menschengattung zum Endzweck ihrer Bestimmung ist, ist doch die Tierheit früher und im Grunde mächtiger als die reine[b]) Menschheit in ihren Äußerungen, und das zahme Vieh ist nur durch Schwächung dem Menschen nützlicher, als das wilde. Der eigene Wille ist immer in Bereitschaft, in Widerwillen gegen seinen Nebenmenschen auszubrechen, und strebt jederzeit, seinen Anspruch auf unbedingte Freiheit, nicht bloß unabhängig, sondern selbst über andere ihm von Natur gleiche Wesen[c]) Gebieter zu sein; welches man auch an dem kleinsten Kinde schon ge-

a) „und absichtlich" Zusatz des Drucks.
b) „reine" desgl.
c) „ihm . . . Wesen" desgl.

wahr wird*): weil die Natur in ihm von der Kul|tur zur [328]
Moralität, nicht (wie es doch die Vernunft vorschreibt) von der Moralität und ihrem Gesetze anhebend, zu einer darauf angelegten zweckmäßigen Kultur hinzuleiten strebt; welches unvermeidlich eine verkehrte, zweckwidrige Tendenz abgibt: z. B. wenn Religionsunterricht, der notwendig eine moralische Kultur sein sollte, mit der historischen, die bloß Gedächtniskultur ist, anhebt und daraus Moralität zu folgern vergeblich sucht[a]).

Die Erziehung des Menschengeschlechts im ganzen

*) Das Geschrei, welches ein kaum geborenes Kind hören läßt, hat nicht den Ton des Jammerns, sondern der Entrüstung und aufgebrachten Zorns an sich; nicht weil ihm was schmerzt, sondern weil ihm etwas verdrießt[b]): vermutlich darum, weil es sich bewegen will und sein Unvermögen dazu gleich als eine Fesselung fühlt, wodurch ihm die Freiheit genommen wird[c]). — Was mag doch die Natur hiemit für eine Absicht haben, daß sie das Kind mit lautem Geschrei auf die Welt kommen läßt, welches doch für dasselbe und die Mutter im rohen Naturzustande von äußerster Gefahr ist? Denn ein Wolf, ein Schwein sogar würde ja dadurch angelockt, in Abwesenheit oder bei der Entkräftung derselben durch die Niederkunft es zu fressen. Kein Tier aber außer dem Menschen (wie er jetzt ist) wird beim Geborenwerden seine Existenz laut ankündigen; welches von der Weisheit der Natur so angeordnet zu sein scheint, um die Art zu erhalten. Man muß also annnehmen: daß in der frühen Epoche der Natur in Ansehung dieser Tierklasse (nämlich des Zeitlaufs der Rohigkeit) dieses Lautwerden des Kindes bei seiner Geburt noch nicht war; mithin nur späterhin eine zweite Epoche, wie beide Eltern schon zu derjenigen Kultur, die zum häuslichen Leben notwendig ist, gelangt waren, eingetreten ist; ohne daß wir wissen: wie die Natur und durch welche mitwirkende Ursachen sie eine solche Entwicklung veranstaltete. Diese Bemerkung führt weit, z. B. auf den Gedanken: ob nicht auf dieselbe zweite Epoche bei großen Naturrevolutionen noch eine dritte folgen dürfte; da ein Orang-Utang oder ein Schimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte.

a) „z. B. wenn ... sucht“ desgl.
b) „weil ... verdrießt“ desgl.
c) Denselben Gedanken äußert Kant oben § 82.

ihrer Gattung, d. i. kollektiv genommen (*universorum*), nicht aller einzelnen (*singulorum*), wo die Menge nicht ein System, sondern nur ein zusammengelesenes Aggregat abgibt, das Hinstreben zu einer bürgerlichen, auf dem Freiheits-, zugleich aber auch gesetzmäßigen Zwangsprinzip zu gründenden Verfassung ins Auge gefaßt, erwartet der Mensch doch nur von der Vorsehung, d. i. von einer Weisheit, die nicht die seine, aber doch die (durch seine eigene Schuld)[a] ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist, — diese Erziehung von oben herab, sage ich[b], ist heilsam, aber rauh und strenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerstörung des ganzen Geschlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich der Hervorbringung des vom Menschen nicht beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen. Vorsehung bedeutet eben dieselbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Spezies organisierter, an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und dennoch sie immer schützender Naturwesen mit Bewunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres Prinzip in der Vorsorge anzunehmen, als wir es für die Erhaltung der Gewächse und Tiere anzunehmen schon im Gebrauch haben. — Übrigens soll und kann die Menschengattung selbst Schöpferin ihres
[329] Glücks sein; nur daß sie es sein | wird, läßt sich nicht *a priori* aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte mit so weit gegründeter Erwartung schließen, als nötig ist, an diesem ihrem Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln, sondern mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung die Annäherung zu diesem Ziele (ein jeder, so viel an ihm ist) zu befördern.

Man kann also sagen: der erste Charakterzug[c] der Menschengattung ist das Vermögen als vernünftigen Wesens, sich für seine Person sowohl als für die Gesell-

---

a) „(durch ... Schuld)“ desgl.
b) „von ... ich“ desgl.
c) So die Handschrift. Druck: „Charakter“.

schaft, worin ihn die Natur versetzt, einen Charakter überhaupt zu verschaffen; welches aber schon eine günstige Naturanlage und einen Hang zum Guten in ihm voraussetzt: weil das Böse (da es Widerstreit mit sich selbst bei sich führt und kein bleibendes Prinzip in sich selbst verstattet) eigentlich ohne Charakter ist.

Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen läßt. — Man kann es aber für die Zwecke der Natur als Grundsatz annehmen: sie wolle, daß jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch daß alle Anlagen seiner Natur sich zweckmäßig für dasselbe entwickeln, damit, wenngleich nicht jedes Individuum, doch die Spezies die Absicht derselben erfülle. — Bei vernunftlosen Tieren geschieht dieses wirklich und ist Weisheit der Natur; beim Menschen aber erreicht es nur die Gattung, wovon wir unter vernünftigen Wesen auf Erden nur eine, nämlich die Menschengattung, kennen[a]) und in dieser auch nur eine Tendenz der Natur[b]) zu diesem Zwecke: nämlich durch ihre eigene Tätigkeit die Entwicklung des Guten aus dem Bösen dereinst zustande zu bringen: ein[c]) Prospekt, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abschneiden, mit moralischer (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewißheit erwartet werden kann. — Denn es sind Menschen, d. i. zwar bösgeartete, aber doch mit erfindungsreicher, dabei auch zugleich mit einer moralischen Anlage begabte vernünftige Wesen, welche die Übel, die sie sich untereinander selbstsüchtig antun, bei Zunahme der Kultur nur immer desto stärker fühlen und, indem sie kein anderes Mittel dagegen vor sich sehen, als den Privatsinn (einzelner) dem Gemeinsinn (aller vereinigt), obzwar ungern, einer Disziplin (des bürgerlichen Zwanges) zu unterwerfen, der sie sich aber nur nach von ihnen selbst

a) In H folgte hier anfangs noch der Satz: „und zwar in einer langen Reihe von Generationen, bis sie zuletzt auch, obzwar im idealischen Prospekt, auch jedes Individuumm zu treffen verspricht."

b) H: „der Natur vernünftiger Wesen".

c) Kant: „im" (vgl. Anmerkung a); korr. Hartenstein.

gegebenen Gesetzen unterwerfen, durch dies Bewußtsein sich veredelt fühlen, nämlich zu einer Gattung zu ge-
[330] hören, die der | Bestimmung des Menschen, so wie die Vernunft sie ihm im Ideal vorstellt, angemessen ist.

Grundzüge

der Schilderung des Charakters der Menschengattung.

I. Der Mensch war nicht bestimmt, wie das Hausvieh zu einer Herde, sondern wie die Biene zu einem Stock zu gehören. — Notwendigkeit, ein Glied irgendeiner bürgerlichen Gesellschaft zu sein.

Die einfachste, am wenigsten gekünstelte Art, eine solche zu errichten, ist die eines Weisers in diesem Korbe[a]) (die Monarchie). — Aber viele solcher Körbe nebeneinander befehden sich bald als Raubbienen (der Krieg), doch nicht, wie es Menschen tun, um den ihrigen durch Vereinigung mit dem anderen zu verstärken — denn hier hört das Gleichnis auf —; sondern bloß den Fleiß des anderen mit List oder Gewalt für sich zu benutzen. Ein jedes Volk sucht sich durch Unterjochung benachbarter zu verstärken; und es sei Vergrößerungssucht oder Furcht, von dem anderen verschlungen zu werden, wenn man ihm nicht zuvorkommt: so ist der innere oder äußere Krieg in unserer Gattung, so ein großes Übel er auch ist, doch zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen überzugehen, als ein Maschinenwesen der Vorsehung, wo die einander entgegenstrebende Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch tun, aber doch durch den Stoß oder Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmäßigen Gange erhalten werden.

II. Freiheit und Gesetz (durch welches[b]) jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. — Aber damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei:

a) H: „Stock".
b) Kant: „welche"; korr. Menzer.

so muß ein mittleres*) hinzukommen, nämlich Gewalt, welche, mit jenen verbunden, diesen Prinzipien Erfolg verschafft. — Nun kann man sich aber viererlei Kombinationen der letzteren mit den beiden ersteren denken:

A. Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie).

B. Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (Despotism). | [331]

C. Gewalt ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei).

D. Gewalt mit Freiheit und Gesetz (Republik).

Man sieht, daß nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter Republik nur einen Staat überhaupt versteht und das alte Brocardicon[a]): *Salus civitatis* (nicht *civium*) *suprema lex esto* nicht bedeutet: Das Sinnenwohl des gemeinen Wesens (die Glückseligkeit der Bürger) solle zum obersten Prinzip der Staatsverfassung dienen; denn dieses Wohlergehen, was ein jeder nach seiner Privatneigung, so oder anders, sich vormalt, taugt gar nicht zu irgendeinem objektiven Prinzip, als welches Allgemeinheit fordert, sondern jene Sentenz sagt nichts weiter als: Das Verstandeswohl, die Erhaltung der einmal bestehenden Staatsverfassung, ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt; denn diese besteht nur durch jene.

Der Charakter der Gattung, so wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: daß sie, kollektiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach- und nebeneinander existierende Menge von Personen ist, die das friedliche

*) Analogisch dem *medius terminus* in einem Syllogism, welcher, mit Subjekt und Prädikat des Urteils verbunden, die 4 syllogistischen Figuren abgibt.

a) = sprichwortähnliche Rechtsregel. Das auch sonst von Kant gelegentlich gebrauchte, heute ungebräuchlich gewordene Wort rührt von des Bischofs Burchard (französ. und italien. *Brocard*) zu Worms († 1025) Sammlung von Kirchengesetzen her, die meist sentenzenartige Form hatten.

Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden können; folglich[a]) durch wechselseitigen Zwang unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen zu einer beständig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Koalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (*cosmopolitismus*) sich von der Natur bestimmt fühlen: welche an sich unerreichbare Idee aber kein konstitutives Prinzip (der Erwartung eines mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens), sondern nur ein regulatives Prinzip ist: ihr als der Bestimmung des Menschengeschlechts nicht ohne gegründete Vermutung einer natürlichen Tendenz zu derselben fleißig nachzugehen.

Frägt man nun: ob die Menschengattung (welche, wenn man sie sich als eine Spezies vernünftiger Erdwesen[b]) in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von einem Demiurgus entsprungene Menge Geschöpfe[c]) denkt, auch Rasse genannt werden kann) — ob, sage ich, sie als eine gute oder schlimme Rasse anzusehen sei: so muß ich gestehen, daß nicht viel damit zu prahlen sei. Doch wird
[332] jemand[d]), der das Benehmen der | Menschen nicht bloß in der alten Geschichte, sondern in der Geschichte des Tages ins Auge nimmt, zwar oft versucht werden, misanthropisch den Timon[e]), weit öfterer aber und treffender den Momus[e]) in seinem Urteile zu machen, und Torheit eher als Bosheit in dem Charakterzuge unserer Gattung hervorstechend finden. Weil aber Torheit, mit einem Liniamente von Bosheit verbunden (da sie alsdann Narrheit heißt), in der moralischen Physiognomik an unserer Gattung nicht zu verkennen ist: so ist allein schon aus der Verheimlichung eines guten Teils seiner Gedanken, die ein jeder kluge

---

a) Das bei Kant hinter „folglich" stehende „eine" mit Recht gestrichen von Hartenstein.

b) H: „Wesen".

c) „als ... Geschöpfe" fehlt in H.

d) Kant: „niemand"; korr. Hartenstein.

e) Timon der bekannte athenische Menschenhasser, Momus der Gott der Spottsucht.

Mensch nötig findet, klar genug zu ersehen: daß in unserer Rasse jeder es geraten finde, auf seiner Hut zu sein und sich nicht ganz erblicken zu lassen, wie er ist; welches schon den Hang unserer Gattung, übel gegeneinander gesinnt zu sein, verrät.

Es könnte wohl sein: daß auf irgendeinem anderen Planeten vernünftige Wesen wären, die nicht anders als laut denken könnten, d. i. im Wachen wie im Träumen, sie möchten in Gesellschaft oder allein sein, keine Gedanken haben könnten, die sie nicht zugleich aussprächen. Was würde das für ein von unserer Menschengattung verschiedenes Verhalten gegeneinander abgeben[a])? Wenn sie nicht alle engelrein wären, so ist nicht abzusehen, wie sie nebeneinander auskommen, einer für den anderen nur einige Achtung haben und sich miteinander vertragen könnten. — Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfs und zu seinem Gattungsbegriffe: zwar anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten; welche saubere Eigenschaft denn so allmählich von Verstellung zur vorsätzlichen Täuschung, bis endlich zur Lüge fortzuschreiten nicht ermangelt. Dieses würde dann eine Karikaturzeichnung unserer Gattung abgeben, die nicht bloß zum gutmütigen Belachen derselben, sondern zur Verachtung in dem, was ihren Charakter ausmacht, und zum Geständnisse, daß diese Rasse vernünftiger Weltwesen unter den übrigen (uns unbekannten) keine ehrenwerte Stelle verdiene, berechtigte*) — wenn nicht gerade eben

*) Friedrich II. fragte einmal den vortrefflichen Sulzer[b]), den er nach Verdiensten schätzte und dem er die Direktion der

a) Der Druck hat: „gegeneinander für eine Wirkung abgeben".

b) Kants Bemerkung, daß der bekannte Philosoph und Ästhetiker J. G. Sulzer (1720—79) auch die Direktion der schlesischen Schulen gehabt habe, beruht nach Külpe auf einem Irrtum. Die Antwort des Königs kannte Kant vielleicht aus *Nicolai, Anekdoten von König Friedrich II. von Preußen (2. Aufl. 1790)* [Külpe]. Er erzählte selbst gern Anekdoten von Friedrich dem Großen.

[333] dieses verwerfende Urteil eine moralische Anlage in uns, eine angeborene Aufforderung der Vernunft verriete, auch jenem Hange entgegenzuarbeiten, mithin die Menschengattung nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen; wobei dann ihr Wollen im allgemeinen gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, daß die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System[a]), das[b]) kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann.

Schulanstalten in Schlesien aufgetragen hatte, wie es damit ginge. Sulzer antwortete: „Seitdem daß man auf dem Grundsatz (des Rousseau), daß der Mensch von Natur gut sei, fortgebauet hat, fängt es an besser zu gehen." *„Ah* (sagte der König), *mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons."* — Zum Charakter unserer Gattung gehört auch: daß sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disziplin durch Religion bedarf, damit, was durch äußeren Zwang nicht erreicht werden kann, durch inneren (des Gewissens) bewirkt werde; indem die moralische Anlage des Menschen von Gesetzgebern politisch benutzt wird, eine Tendenz, die zum Charakter der Gattung gehört. Wenn aber in dieser Disziplin des Volks die Moral nicht vor der Religion vorhergeht, so macht sich diese zum Meister über jene, und statutarische Religion wird ein Instrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdespoten: ein Übel, was den Charakter unvermeidlich verstimmt und verleitet, mit Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren; wovon jener große Monarch, indem er öffentlich bloß der oberste Diener des Staats zu sein bekannte, seufzend in sich das Gegenteil in seinem Privatgeständnis nicht bergen konnte, doch mit der Entschuldigung für seine Person, diese Verderbtheit der schlimmen Rasse, welche Menschengattung heißt, zuzurechnen.

---

a) Hinter „System" hatte die Handschrift ursprünglich noch das später durchgestrichene: „in ihrer wechselseitigen Unterordnung".

b) H und Druck haben statt des von Hartenstein eingesetzten „das": ‚d. i.', das an sich, indem es das ‚System' durch ‚kosmopolitisch verbunden' erklärt, passen würde, nicht aber zu der Satzkonstruktion.

Anhang.

Ergänzungen aus Kants Handschrift.

Vorbem. Im folgenden bezeichnet R. die Randbemerkungen in Kants Manuskript, T. die Stellen des Textes; die Ziffern sind die Seitenzahlen unserer Ausgabe. Die Randbemerkungen stehen oft an einer anderen Stelle als der, zu der sie inhaltlich gehören (letztere wird sich in der Regel aus unserem Sachregister ergeben). Bei den Textstellen sind die betr. Stellen unserer Ausgabe durch Angabe der Zeilenzahl und des betr. Stichwortes genau bezeichnet, worauf der Text der Handschrift in eckigen Klammern folgt; die in eckigen Doppelklammern [[ ]] stehenden Worte sind in der Handschrift durchstrichen. Ein [?] hinter einem Worte bedeutet, daß dasselbe unleserlich ist. Um einen Begriff von Kants Arbeitsweise zu geben, ist die Rechtschreibung des Manuskriptes, mit allen Fehlern und Inkonsequenzen, genau wiedergegeben. Nur die dort völlig fehlende Interpunktion ist hinzugefügt, um dem Leser die Arbeit einigermaßen zu erleichtern. *K. V.*

R. 412. Das Erkentnis besteht aus zwei stücken, der Anschauung und dem Denken. In [?] dem Bewußtsein beyder sich seiner bewußtsein, ist nicht sich selbst wahrnehmen, sondern die Vorstellung des Ich im Denken. Um sich zu kennen, muß man sich wahrnehmen. *perceptio.* wozu auch *apperceptio.*

T. 14, Zeile 8 v. o. Schriftsteller, [wenn [[er]] ihm der öffentliche Beyfall allgemein entzogen würde bey anderen, die sich auf dergleichen Nachforschungen nicht zu verstehen freymüthig bekennen, dennoch im Verdacht bleiben, daß es Irrthum seyn müsse, was er gelehrt hat; denn über das Urtheil Anderer [[kann]] als Probierstein der Wahrheit [[nicht entbehrt werden]] kann man nicht so gleichgültig hinwegsehen]

T. 21, Zeile 13 v. o. und [beharrlich den Sinnen vorgelegt werden können, sondern wo, nämlich in der Zeit, die Phänomene (des Gemüths) im beständigen Flusse sind und in verschiedenen Stunden immer verschiedene Ansichten eben desselben Objects geben, welches hier die Seele (des Subjects selber) ist [[dem Erkentnisvermögen immer aufs neue]] untergelegt werden können,

um eine Erfahrung zu begründen, sondern die innern Wahrnehmungen [[deren]], die nach [[ihrem]] dem Verhältnis in der Zeit einander beygeordnet werden, [[stellen ihren Gegenstand gleichsam]] sind selbst im Fließen begriffen [[vor mit und in continuirlicher Veränderung]] dem Vergehen einiger und dem Entstehen Anderer [[vor]], wodurch es leicht geschieht, daß Einbildungen statt Wahrnehmungen eingeschoben werden und, was wir [[unversehens selbst]] hinzu dichten, fälschlich für innere Erfahrung genommen [[wird]] und uns von uns selbst angedichtet]

R. 21 Mitte. Von dem anschauenden und reflectirenden Bewußtsein. Das erstere kann empirisch oder *a priori* seyn. Das andere ist nie empirisch, sondern jederzeit intellektuel.

Das letztere ist entweder *attendiren* oder *abstrahiren*. Wichtigkeit im pragmatischen Gebrauch.

Reflexion ist die Vergleichung der Vorstellung mit Bewußtseyn, wodurch ein Begriff (des Objects) möglich wird. Sie geht also vor dem Begriff vorher, setzt aber Vorstellung überhaupt voraus

Das Bewußtseyn seiner selbst (*appereept:*) ist nicht empirisch Aber das Bewußtsein der *Apprehension* einer (*a posteriori*) gegebenen Vorstellung ist empirisch

Doppelt Ich.

R. 22 unten. Vom willkührlichen *ignoriren* und keine Notiz nehmen

R. 25 Anm. Klarheit der Begriffe (Verstandesklarheit) und der Darstellung der Begriffe. Diese ist Helligkeit des Kopfs

T. 26, Zeile 1 v. u. wenn [dieses Erkentnis Erfahrung sein soll 1.) Auffassung de[s]r gebenen [[Objects (*apprehensio*)]] Vorstellung. 2.) Bewußtseyn des Mannigfaltigen in ihr enthaltenen (*apperceptio*). 3.) Überlegung der Art der Verbindung dieses letzteren in Einem Bewußtsein (*reflexio*) zu einem solchen Erkentnis gehören

R. 30 Anm. [Sinnlichkeit ist das Vorstellungsvermögen eines Subjects, so fern es afficirt wird.

Als Mangel und als Ergänzungszustand zum Erkenntnis.

Eine Vorstellung entsinnen oder entsinnlichen]

T. 30, Zeile 14 v. o. begründet [Da nun bey der ersteren es im Erkentnis der Gegenstände blos auf die subjective Beschaffenheit ankommt mit Eindrücken, welche vom Object herkommen, (zu einer gewissen Art es sich vorzustellen) afficirt zu werden, welche nicht bey allen Subjecten gerade eben dieselbe seyn darf, so [[kann man]] sagt man: diese stellen uns die Gegenstände der Sinne nur vor, wie sie uns erscheinen, nicht nach dem, was sie an sich selbst sind. (Weil aber diese Erscheinungen mit dem Verstandesgesetze innigst verbunden sind, so ist das Erkentnis (von Gegenständen der Sinne), welches Erfahrung heißt, darum nicht minder gewiß, als ob es die Gegenstände an sich selbst beträfe, und da es für uns keine Kenntnisse geben kann als von Dingen, die unseren Sinnen vorgelegt werden

können, so mag es immer in der Vernunftidee Begriffe geben, welche über jene ihre Grentze hinaus, aber nur in practischer Absicht (der Freiheitsidee) objective Realität haben; uns gehen hier nur diejenige an, welche unseren Sinnen gegeben werden können)

T. 30, 2. Absatz. Anmerkung [Zweiter Abschnitt. Von der Sinnlichkeit.

Daß dieser Satz sogar vom inneren Selbst gelte und daß der Mensch, wenn er sich innerlich nach den Eindrücken, die gewisse Vorstellungen, aus welchen Ursachen sie auch entspringen mögen, beobachtet er sich auch dadurch, [(doch)] nur erkennen könne, wie er sich selbst erscheint, nicht wie er schlechthin ist, das ist ein kühner metaphysischer Satz (*paradoxon*), der in einer Anthropologie gar nicht zur Frage kommen kann. — Daß [(er)] aber, wenn er innere Erfahrungen [(von)] an sich selbst [(mache)] anstellt, [(daß)] wenn er [(durch)] diese Nachforschung [(auch noch)] so weit verfolgt, als er kann, er doch gestehen müsse, das Selbsterkentnis führe zu unergründlicher Tiefe zum Abgrunde in der Erforschung seiner Natur*, gehört zur Anthropologie.

Alles Erkentnis setzt Verstand voraus. Das Verstandeslose Vieh hat wohl [(vielleicht)] etwas dem Ähnliches, was wir Vorstellungen nennen (weil es den Wirkungen nach mit dem, was Vorstellungen im Menschen sind, [(sehr)] übereinkommt), was aber vielleicht gantz davon unterschieden seyn mag — aber kein Erkenntnis von Dingen; denn dazu gehört Verstand, ein Vorstellungsvermögen mit Bewußtsein der Handlung, wodurch die Vorstellungen auf einen gegebenen Gegenstand bezogen und dieses Verhältnis gedacht wird. — Wir verstehen aber [(der Form nach)] nichts recht als das, was wir zugleich machen können, wenn uns der Stoff dazu gegeben würde, und so ist der Verstand ein Vermögen der Spontaneität in unserem Erkentnis, ein oberes Erkentnisvermögen, weil es die Vorstellungen gewissen Regeln *a priori* unterwirft und selbst die Erfahrung möglich macht.

In dem Selbsterkentnis des Menschen durch innere Erfahrung macht er nicht das in ihm selbst wargenommene, denn das hängt vom Eindrucke (der Materie der Vorstellung) ab, den er empfängt. Also ist er so fern leidend, d. i. er hat eine Vor-

---

* Mensch, der du dir ein schwer Probleme in Deinen eigenen Augen bist,
Nein, ich vermag dich nicht zu fassen.
Pope nach Brocks Übersetzung[a])

---

a) Das Zitat stammt aus *B. H. Brockes, Versuch vom Menschen des Herrn Alexander Pope, Hamburg 1740*, genauer aus einem französischen, in diesem Buch enthaltenen Gedicht: *Les contradictions de l'homme* [Külpe].

stellung von sich selbst, wie er von sich selbst afficirt wird, die also ihrer Form nach blos von der subjektiven Beschaffenheit seiner Natur abhängt, mithin die nicht als dem Object angehörig gedeutet werden darf, obgleich er doch auch Recht hat, sie dem Object (hier seiner eigenen Person) beyzulegen; aber mit der Einschränkung, daß er sich selbst als Gegenstand durch diese Vorstellung in der Erfahrung nur erkennen kann, wie er ihm erscheine, nicht wie er der Beobachtete an sich selbst ist. — Wollte er sich auf die letztere Art erkennen, so müßte er ein Bewußtsein der reinen Spontaneität (den Freyheitsbegriff) zum Grunde legen (welches auch angeht), aber alsdann würde es nicht Warnehmung des inneren Sinnes und darauf gegründetes empirisches Erkentnis seiner selbst (innere Erfahrung) sein können, sondern nur Bewußtseyn der Regel seines Thuns und Lassen, ohne dadurch ein theoretisches (physiologisches) Erkentnis seiner Natur erworben zu haben, als worauf die Psychologie eigentlich ausgeht. — Das empirische Selbsterkentnis stellt also dem inneren Sinn den Menschen vor, wie er ihm erscheint, nicht wie er an sich selbst ist, weil jenes Erkentnis blos die Affectibilität des Subjects, nicht die innere Beschaffenheit desselben als Objects vorstellig macht.

Wie ist nun die große Schwierigkeit zu heben, die darin liegt, daß das Bewußtseyn seiner selbst, doch nur Erscheinung von sich selbst, nicht den Menschen an sich selbst darstelle, und es zwar nicht ein doppeltes Ich, aber doch ein doppeltes Bewußtsein dieses Ich, einmal das des bloßen Denkens, dann aber auch der inneren Warnehmung (ein rationales und empirisches) gebe, d. i. discursive und intuitive Apperception, wovon die erste zur Logik, die andere zur Anthropologie (als Physiologie) gehört, jene ohne Inhalt (Materie des Erkentnisses), diese von dem inneren Sinne mit einem Inhalte versehen ist?

Ein Gegenstand des (äußeren oder inneren) Sinnes, so fern er wargenommen wird, heißt Erscheinung (*phaenomenon*). Das Erkentnis eines Gegenstandes in der Erscheinung (d. i. als Phänomens) ist Erfahrung. Also ist Erscheinung diejenige Vorstellung, wodurch ein Gegenstand der Sinne gegeben wird (ein Gegenstand der Warnehmung d. i. der empirischen Anschauung), Erfahrung aber oder das empirische Erkentnis diejenige, wodurch er zugleich als ein solcher gedacht wird. — Also ist Erfahrung die Handlung (der Vorstellungskraft), wodurch Erscheinungen unter den Begriff von einem Gegenstande derselben gebracht werden, und Erfahrungen werden gemacht, dadurch daß Beobachtungen (absichtliche Warnehmungen) angestellt und über die Vereinigung derselben unter Einem Begriffe nachgedacht (reflectirt) wird. — Wir erwerben und erweitern unser Erkentnis durch Erfahrung, indem wir dem Verstande Erscheinungen äußere oder auch des inneren Sinnes als den Stoff unterlegen, und niemand zweyfelt daran, daß wir nicht eben so gut innere Beobachtungen unserer selbst und Erfahrungen dieser Art

[[anstellen]] machen könnten; allein [[das]], wenn wir [[auch den]] nun von Gegenständen des inneren Sinnes (der als Sinn immer nur Erscheinungen liefert) zu sprechen wagen, daß wir [[von diesen nur Er]] [[selbst]] sogar durch diesen [[nur]] zur Erkentnis unserer selbst nicht, wie wir sind, sondern wie wir uns (innerlich) erscheinen, gelangen können, so ist in diesem Satze etwas Empörendes, was wir näher betrachten müssen. — Dergleichen Urteil lassen wir zwar für Gegenstände außer uns gelten, aber es sieht ganz wiedersinnisch aus, es, auf das wir in uns selbst warnehmen, anzuwenden. — Daß einige Wortverdreher Erscheinung[[en]] und Schein für einerley nehmen und [[wohl]] sagen, jener Satz bedeute so viel als: es scheint mir nur, daß ich existire [[oder]] und diese oder jene Vorstellung habe, ist eine Verfälschung, die keiner Wiederlegung werth ist.

Diese Schwierigkeit beruht gäntzlich auf der Verwechslung des inneren Sinnes (und des empirischen Selbstbewußtseins) mit der Apperception (dem intellectuellen), welche gewöhnlich für einerlei [[behauptet]] genommen werden. Das Ich in jedem Urtheile ist weder eine Anschauung noch ein Begriff [[sondern]] und gar keine [[auf irgend ein Object bezogene]] Bestimmung irgend eines Objects, sondern [[der]] ein Verstandesact des bestimmenden Subjects überhaupt und das Bewußtsein seiner selbst die reine Apperception selbst mithin blos [[logisch]] zur Logik (ohne alle Materie und Inhalt) gehörig. Das Ich dagegen des inneren Sinnes, d. i. der Wahrnehmung und Beobachtung seiner selbst, ist nicht das Subject des Urtheils, sondern ein Object. Das Bewußtseyn des sich selbst Beobachtenden ist eine ganz einfache Vorstellung des Subjects im Urtheil überhaupt, wovon man alles weis, wenn man es blos denkt; aber das von sich selbst beobachtete Ich ist ein Inbegriff von so viel Gegenständen der inneren Warnehmung, daß die Psychologie vollauf zu tun hat, um alles darinn im Verborgenen liegende auszuspühren und nicht hoffen darf, damit jemals zu Ende zu kommen und die Frage hinreichend zu beantworten: Was ist der Mensch?

Man muß also die reine Apperception (des Verstandes) von der empirischen (der Sinnlichkeit) unterscheiden, bey welcher letzteren, wenn das Subject auf sich attendirt, es sich dadurch auch zugleich afficirt und so [[Erscheinungen]] Empfindungen in sich aufruft, d. i. Vorstellungen zum Bewußtsein bringt, die der Form ihres Verhältnisses nach untereinander der subjectiven formalen [[Bedingungen]] Beschaffenheit der Sinnlichkeit, nämlich der Anschauung in [[Raum und]] der Zeit (zugleich oder nacheinander zu sein), nicht blos den Regeln des Verstandes gemäs sind. Da nun [[diese letzteren Bedingungen]] jene Formen nicht als für jedes Wesen überhaupt, das sich seiner bewußt ist, geltend angenommen werden kann, so wird das Erkentnis, was den inneren Sinn des Menschen zum Grunde hat, diesen bey der inneren Erfahrung nicht vorstellen, wie er an sich selbst ist (weil die Bedingung nicht für alle denkende Wesen gültig ist,

denn sonst wäre eine Vorstellung des Verstandes), sondern ist blos ein Bewußtseyn der Art, wie der Mensch [[sich selber]] in der inneren Beobachtung [[sich]] ihm selbst erscheint.

Das Erkentnis seiner selbst nach derjenigen Beschaffenheit [[die]], was er an sich selbst ist, kann durch keine innere Erfahrung erworben werden und entspringt nicht aus der Naturkunde vom Menschen, sondern ist einzig und allein das Bewußtseyn seiner Freyheit, welche ihm durch den categorischen Pflichtimperativ, also nur durch den höchsten practischen Vernunft kund wird.

Von dem Felde der Sinnlichkeit im Verhältnis zum Felde des Verstandes.

§ 8

Eintheilung

Das Gemüth (*animus*) des Menschen [[als der]] als Inbegriff aller Vorstellungen, die in demselben Platz haben, hat einen Umfang (*sphaera*), der die drey [[Abtheilungen]] Grundstücke: Erkentnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögens befaßt, deren jedes in zwey Abtheilungen dem Felde der Sinnlichkeit und der Intellectualität zerfällt. (dem der sinnlichen oder intellectuellen Erkenntnis, Lust oder Unlust, und des Begehrens oder Verabscheuens).

Die Sinnlichkeit kann als Schwäche oder auch als Stärke betrachtet werden.]

R. 32f. Anm. [Das Bewußtseyn seiner selbst ist entweder discursiv im Begriff, oder intuitiv in der inneren Anschauung der Zeit. — Das Ich der Apperception ist einfach und verbindend; das aber der Apprehension zusammengesetzt aus Wahrnehmungen und geht auf ein Mannigfaltiges mit einander Verbundener in dem Ich als Gegenstand der Anschauung. Dieses Mannigfaltige in seiner Anschauung ist gegeben .... [*verwischt*] eine Form *a priori*, in der es geordnet werden kann ....]

R. 34 (§ 9). Die Wahrnehmung (empirische Anschauung mit Bewußtseyn) könne nur Erscheinung des inneren Sinnes genannt werden. Damit sie aber innere Erfahrung werde, muß das Gesetz bekannt sein, welches die Form der Verbindung in einem Bewußtseyn des Objects bestimmt.

Der Mensch kann sich selbst innerlich nicht beobachten, wenn er nicht durch eine Regel geleitet wird, unter der allein die Warnehmung verbunden seyn müsse, wenn sie ihm eine Erfahrung liefern soll. Daher sind jene insgesamt nur Erscheinung von sich selbst; daraus sich selbst zu erkennen, muß er das Princip der Erscheinung (in Raum und Zeit) zum Grunde legen, um zu wissen: was ist der Mensch?

Die Sinnlichkeit als Stärke oder Schwäche

R. 45, 1. Absatz. Von einem Paar, das Gäste bekam, die sich vorher nicht angemeldet hatten.

Einschränkung der Ansprüche der Sinnlichkeit des Erkenntnisvermögens. — NB. es muß zuletzt vor den Titel des Verstandes kommen.

R. 46 unten (inhaltlich zu § 12 gehörig). Nicht bey Sinnen seyn, unbesonnen verfahren.

Von der Leichtigkeit, etwas zu thun (*promtitudo*). Von der subjektiven Nothwendigkeit, etwas zu thun (*habitus*) Fertigkeit. Die mechanische Leichtigkeit, die von der Übung abhängt, ist von der dynamischen, welche objectiv ist, unterschieden. Die Tugend ist nicht Fertigkeit, sondern Stärke.

T. 47, Zeile 4 von unten. d. i. [sie bewegen mehr die bloße Lebensempfindung des Subjects (ein Organ afficirt zu wissen), als daß sie zum Erkentnis des afficirenden Gegenstandes und seiner Beschaffenheit etwas beytrügen. Daher können sich in Ansehung der ersteren Menschen sehr wohl einverständigen [[und als]], statt dessen über die Sinnesempfindung der letzteren man gemeiniglich weit auseinander ist sie]

R. 48, 2. Absatz. Von dem Sinn des Gesichts ohne Farbe und des Gehörs ohne Musik

R. 50 oben. Vom Gefühl der Muskeln des Mundes bey Stimme.

R. 51 (hinter § 49). Leichtsinnig, der ohne zu untersuchen etwas statuirt.

Leichtgläubig, der auf anderer Zeugnis ohne Untersuchung trauet.

Ungläubisch, der auf kein Zeugnis Glaube setzt.

Gläubiger (*creditor*), der auf das Versprechen eines anderen Vertrauen setzt. Die Gläubigen sind die, so ein wirkliches oder vermeyntes Versprechen eines Wesens, was nicht betrügen kann, vertraut

Abergläubisch (*superstitios.*) der, was er sich selbst verspricht, für das Geschenk [?] eines anderen hält

R. 54 oben. Der Geruch läßt sich nicht beschreiben, sondern nur durch Ähnlichkeit mit einem andern Sinn (wie Musik mit Farbenspiel), z. B. des Geschmacks, vergleichen z. B. das riecht sauer, süß, fäulig — Anhauch des Thonschiefers.

R. 54 unten. Eintheilung — Anthropologische Elementarlehre. Exposition und Methodenlehre. Charakteristik. Element. Lehre. Vom Erkentnisvermögen, dem Gefühl der Lust und Unl. und Begehrungsvermögen. — Alles dieses sinnlich oder intellectuell. Vom sinnlichen Erk.Verm. 1. Von den Sinnen 2. der Einbild.kraft. Annehmlichkeit die sich aufdrängt a — Musik b. Geruch. *Curiosus* ist, der begierig ist, Seltenheiten zu erfahren oder auch zu besitzen, für Curiose.

Zu starkes Licht oder Geschrey macht blind und taub, d. i. man kann nicht Begriffe vom Objecte bekommen.

Ob nicht wirklich noch ein 6ter Sinn, nämlich in Ansehung des Geschlechts, anzunehmen (*papagey*); der Kuß ist ein Genuß zwischen beyden Geschlechtern, Die Umarmung derer von dem-

selben Geschlecht oder der kleinen noch stammelnden Kinder bloser Liebeserguß. Analogie

T. 55 Mitte. Wohlhabenden [sehr wohl ersetzlich. ziemlich zu ersetzen. Ein Blind gebohrener oder in der Folge dazu gewordener vermißt nach gerade seinen Verlust nicht sonderlich,]

R. 58 (hinter § 24). NB. Oben vom *animus sui compos*, der alle Gemüthsveränderungen in seiner Gewalt hat.

Von stumpfen, schwachen, blöden Sinnen — Gefühl der Mattigkeit und Stärke *sagacitaet*, der Hunde Spähen. — Der Alte glaubt sich wohl zu befinden, indem die *vital*empfindung schwach wird. — Blinde unterscheiden Farben des Gefühls. Scharfe Sinne zum Warnehmen, zarte zum Unterscheiden.

T. 60, Zeile 11 von oben. verstehen, [denn die kann neu genug seyn und der Seltenheit wegen, imgleichen der Verborgenheit wegen, darin sie liegen. Die Attention]

R. 60. Monotonie, Disharmonie und Atonie des Empfindungsvermögens.

Steigen mit der Dosis.

Die Angewohnheit macht sie nothwendig

T. 60, Zeile 11 v. u. Aufmerksamkeit. [Man nennt die Neigung, solche Seltenheiten zu sehen, die Curiosität; wiewohl auch diejenige, das Geheimgehaltene, blos darum weil es geheim gehalten wird, auszuforschen mit diesem Nahmen benennt wird, aber alsdann eine unächte genannt zu werden verdient.]

T. 63, Zeile 6 v. u. mögen. [Wenn man ohne irgend eine bekannte Ursache sich beym zubette gehen schläfrig aber doch schlaflos findet, so wird man bey ruhiger Aufmerksamkeit auf seine körperliche Empfindung etwas spastisches sowohl in Muskeln der Füße als auch sogar im Gehirn warnehmen und im Augenblicke des Einschlafens eine Abspannung fühlen, welche eine sehr angenehme Empfindung ist. — Daß das Wachen ein Zustand der Anspannung und Zusammenziehung aller Fasern sey, ist auch an dem Phänomen zu ersehen, daß Rekruten, welche, nachdem sie eben aus dem Schlafe geweckt worden und aufstehend gemessen werden, etwa um einen halben Zoll länger befunden werden, um welches Maas sie doch kürtzer befunden werden, wenn sie in ihrem Bette [[liegend]] eine Zeitlang wachend gelegen haben.

Der Schlaf ist nicht blos ein Bedürfnis der Abspannung erschöpfter Kräfte, sondern auch ein Genuß der Behaglichkeit, im Anfange sowohl (der Einschläferung) als auch beym Ende desselben (dem Erwachen). Mit diesem aber, sowie mit allem Genusse, ist es nothwendig sparsam zu seyn, weil er die Empfindungsfähigkeit mit ihr, aber auch die Lebenskraft [[schwächt]] erschöpft. — Es ist hiemit wie mit dem Maas der Speisen in der Vorstellungsart des Mohammedaners bewandt, wo es heißt, daß einem jeden Menschen schon bey seiner Geburt zugewogen worden, wie viel er essen soll. Ißt er viel, so hat er seine Portion bald aufgezehrt und stirbt frühe: speiset er mäßig, so

hat er lange zu essen, also auch zu leben. — Eben das könnte man auch vom Schlaf sagen: wer in jüngeren, aber doch männlichen Jahren viel schläft, wird im Alter wenig Schlaf haben, welches ein trauriges Schicksal ist. — Die Kalmüken geben es für schändlich aus, im Tage zu schlafen, und die Siesta der Spanier giebt keinen sonderlichen Begriff von ihrer Rüstigkeit.]

T. 66, Zeile 4 v. u. träumen [d. i. bey der Unempfindlichkeit aller äußeren Sinnenwerkzeuge ein analogisch mit den Erfahrungsgesetzen unwillkührliches Spiel der Einbildungen erleiden, wiewohl auch derjenige, welcher im Wachen dem Hange unterworfen ist, Phantasieen unter die Erfahrungen zu mengen und sie damit zu verschmeltzen, ein Träumer genannt wird.]

R. 71, 2. Absatz. Die Einbildungskraft ist entweder schöpferisch (*productiv*) oder wiedererzeugend (*reproductiv*). Die letztere bedarf des Gesetzes der *association* der Vorstellungen. Die bezeichnende ist willkührlich zur Absicht der *reproduction associi*rende. — In Ansehung der Zeit ist sie die zurücksehende, die apprehendirende und die vorhersehende Einbildungskraft

T. 77, Zeile 7 v. o. *species*). [Wir können uns daher kein vernünftiges Wesen unter keiner anderen Gestalt schicklich denken, als der eines Menschen]

R. 77 Mitte. Das Abspringen von der Materie des Discurses

R. 79 Anm. *facultas signatrix* gehört zur beygesellenden Einbildungskraft.

Wenn wir aber wirkliche Sinnvorstellungen (nicht einbildungen), deren Verknüpfung nach einer Regel Erfahrung heißt, unsere Vorstellungen als von selbst an einander geknüpft warnehmen, so geschieht das in der Zeit und ist Assoziat.

Von der nothwendigkeit zweyer Geschlechter zur Fortpflanzung

R. 81 Anm. 1. Bildung durch kalte oder warme Crystallisation, indem ein Auflösungsmittel (Wärme oder Wasser) entweicht, e. g. im Kalkspat

a) die mechanische Bildung der Gestalt: wo der See [?]

b) die Zusammenfügung.

Die Synthesis der Aggregation (mathematisch) und der Coalition (dynamisch).

Verstand Urteilskr. Vernunft.

R. 84 (hinter § 32). Lüge der Kinder

R. 86 (hinter § 33). nicht Tollhäuser besuchen (*inhaltlich vgl. S. 83*)

R. 96, 1. Absatz. Astronomie

Unnützlichkeit der Weissagung

T. 98, als Anmerkung zu § 34, Schluss. Nach Sonnerat[a]) haben die Indier auf der Malabarküste großenteils einen

---

a) Vgl. *Sonnerat, Reise nach Ostindien und China* (aus d. Französischen) 1. Bd., Zürich 1783, S. 60. 69 [Külpe].

sehr geheim gehaltenen Orden, dessen Zeichen (in Gestalt einer runden Blechmüntze) an einem Bande am Halse unmittelbar an der Haut hängt, welches sie ihr Tali nennen, was bey ihrer Einweyhung mit einem mystischen Worte, das einer dem Andern nur beim Sterben ins Ohr sagt, begleitet wird. Die Tibetaner aber haben gewisse geweihete Dinge, z. B. mit gewissen heiligen Worten beschriebene Fahnen oder auch geweihete Steine, womit ein Hügel besteckt oder belegt wird, die sie ihr Mani nennen, im Gebrauch. Aus der Zusammensetzung beyder ist vermutlich das Wort Talismann entsprungen, welches mit dem Manitou der amerikanischen Wilden in Wort und Sinn übereinzustimmen scheint.

R. 100, 1. Absatz. Vom Aberglauben.

Nominal und *real*zeichen.

Mittelbar — unmittelbar.

T. 100, hinter § 38. würde. [[[Für die]] Zur Bezeichnung der Gedanken, nicht der bloszen Empfindung bedient sich der Mensch anfänglich mimischer, dann der Lautzeichen der Sprache und endlich der allegorischen Zeichen der [[sichtbaren Abbildungen von]] Bilder, welche eine Analogie mit [[nicht sichtbaren Din]] blos denkbaren Gegenständen enthalten sollen]

R. 101 oben. A. Zeichen Willkührliche 1. der Gebehrdung (mimisch) 2. Schriftzeichen (Buchstaben) 3. Tonzeichen (Noten) 4. Geheime Zunftzeichen (Chiffern) 5. Standeszeichen (Wappen) 6. Dienstzeichen (Uniform oder Liverey) 7. Ehrenzeichen (Ordensbänder) 8. Schandzeichen (Brandmark) 9. Kennzeichen (*nota*) 10. Merkzeichen (Interpunktion) 11. Denkzeichen (*signum rememorativum*)

B Natürliche Zeichen | Zeichen für Sachen an sich halten. *Zodiac.*
C Wunderzeichen |

Wirkungen sind Zeichen von ihren Ursachen.

Zeichen des Thierkreises — Sternbilder.

Sterndeutkunst (*astrol. ind*) Zeichen am Himmel, Cometen, Finsternisse, Nordlicht. Ob die heil. Zahl den Weltlauf anzeige [?]. Der Sonne und Mond verfolgende Drache *apocalipt.* Zeichendeuterei, mystische Zeichen, heil. 7 — x. x. Planeten, Metalle. Wochentage und Weltepochen. Aberglaube der Fischer.

R. 106, hinter § 39. Der 13te Tischgast.

Mancher kargt, betrügt, um 100000 voll zu hinterlassen.

R. 108, hinter § 41. 1. was will ich? 2. worauf kommts an? 3. was gewinne ich? (was kommt heraus?

Richtiger Verstand, geübte Urtheilskraft und gründliche Vernunft.

R. 112, 1. Absatz. Vorläufige Urtheile

R. 113. Von der natürlichen und bürgerlichen Unmündigkeit.

Wie viel räumt nicht die Vernunft in Ansehung der sein sollenden Geschichte auf! Sie ist nicht blos Fabel, sondern große Lüge.

Spitzfindigkeit und Mikrologie, Mutmaßung, Vorbegriffe zum Erfinden, *Sagacitäts*vermög. Wahrscheinlichkeit für die Urteilskraft. Einsicht für die Vernunft. Begreifung dessen, was man selbst machen kann, *mathematic*. Man wundert sich doch darüber, daß es so erfolgt.

R. 118 Mitte. Schatzgraben, Goldmachen und Lotteriespielen — Aberglauben, den alle haben, die aufs Glück rechnen. Fischer, Jäger.

R. 122 Mitte. *absentia* — lange Weile.

Romanles. Zerstreuung Glauben, Credit

R. 124 oben. fragmentarisch, nicht zurück und vorwärts

R. 128 Mitte. Gemüthskrankheiten sind 1. Schwächung 2. Stöhrung und ein Mittel zwischen beyden (*Raptus* oder Hypochondrie) Grillenkrankheit.

R. 130 unten. Was will ich? xx —

Selbst denken — An der Stelle des

Die erste ist, daß über sich selbst keine Regierung [?] in Ansehung der Aufmerksamkeit auf seine Gefühle hat, sie also aus lauter Launen besteht

R. 134 Mitte. Im Wahnwitz ist ein System.

Arouet hatte 2 Narren zu Söhnen.

2) nicht rasende.

Gestöhrt. *mente captus*

T. 137, Zeile 7 von unten. verlieren [Aber das ist nur ein [[Aberglaube]] Spruch des in der Erdkunde ganz unkundigen Pöbels; [[denn die welche sich]], wovon der der Seefarth als Geschäftsmann gewidmete nichts weiß. Allein daß mancher sich auf ein Schiff nach Indien begeben haben mag, weil er [[glaubte]] den Wurm hatte, dort würde es ihm an Mitteln reich zu werden nicht fehlen, ist [[die Ursache dieses]], weil es einmal einem damit gelang, Die Ursache von manchem. Aber der Keim der Narrheit, auf Gut Glück das Abentheuer des Reichwerdens ohne Arbeit zu bestehen, wuchs in der Zeit und kam bei der Rückkehr zur Vollendung.]

R. 138 oben. Natur und Kunst in Produkten des Erkentnisvermögens

Witz, schlauer Kopf, Sagacität und Originalität

1) den Stoff (gleichartigen) fertig zu schaffen

2) zu wissen, wie man ihn suchen und erfinden soll

3) Wie man ohne Nachahmung ihn verbinden solle — Von der Brühe

T. 139 unten (hinter § 53). kann.

[Von den Talenten des Erkentnisvermögens, die dem Verstande zu Gebote stehen.

§ 39.

Sie sind der Witz die [[Sagacität]] Forschergabe [[und die Originalität]] Eigenthümlichkeit des Talents (ein witziger [[schlauer]] nachdenkender und eigenthümlicher Kopf [[oder]], ein

Genie). Es sind Naturgaben, welche die Ausübung dessen, was in den Begriffen des Verstandes liegt, zu befördern dienen. Die Tauglichkeit dazu (*habilitas*) läßt sich nicht erwerben: Die Natur muß den Menschen hiemit ausgestattet haben. Man kann sie aber cultiviren und man versteht hierunter nicht blos das Vermögen, sondern auch ein Hang (Instinkt) dazu, sich derselben zu bedienen [[so daß gleichsam unwillkührlich dahin streben den Verstand hinreichend mit Stoff zum Denken zu versorgen]]. Wenn unter dem Wort *Ingenium*, wie es nach dem Buchstaben genommen werden möchte, das angebohrne Talent überhaupt verstanden wird, so würde das erstere die Fertigkeit (*promtitudo*), das zweite die Sagacität, das dritte die Originalität des Kopfs in Anordnung seiner Gedanken bedeuten. — Die Einbildungskraft liefert den Stoff [[den der Verstand]], und dieser mag in verschiedenen Köpfen einerley seyn; aber das Talent, ihn für den Gebrauch des Verstandes zu bearbeiten, kann hiebei doch große Verschiedenheit.

Das Vermögen der [[Association]] Vereinbarung fremdartiger Vorstellungen der Begriffe durch den Verstand ist der schöpferische Witz (*perspicacia*).]

T. 140 unten (hinter § 54). einschränkt. [Die Sagacität oder Erforschungsgabe ist auch ein Naturgeschenk: [[zu wissen es zu er]] sich darauf zu verstehen, wie man gut (mit Glück) suchen (die Natur oder andere Menschen befragen) soll. Ein Talent, vorläufig zu urtheilen, wo die Wahrheit wohl möchte zu finden sein, und ihr auf die Spuhr zu kommen. *Baco* von Verulam hat an seiner eigenen Person von dieser Kunst vorläufig zu urtheilen (*iudicii praevii*) ein glänzendes Beispiel in seinem *Organon* gegeben, wodurch die Methode der Naturwissenschaft in ihr [[wahres]] eigentliches Gleis gebracht wurde.

Das Genie aber ist die Originalität in Erzeugung der Produkte des Erkentnisvermögens; das Vermögen, unabhängig von einem anderen Muster und selbst doch musterhaft zu denken und zu handeln.]

R. 142, 1. Absatz. *inanes argutationes.* Krasse Begriffe des vernünftelnden Witzes, die doch fein sind in Ansehung des Vergleichenden.

Alle diese Talente haben jedes seinen Gegner. —

Auch Neigung dazu zu haben, wird hier erfordert

Vom Geschmack im Umgange in Schriften, nicht in Predigten.

R. 144 Mitte. Von der nothwendigen Bescheidenheit in unserer Behandlung der Ideen und durch dieselbe.

Einsicht (*perspicacia*) ist ein Vermögen der Vernunft, wo es auf den Witz nicht ankommt, sondern dessen Einflus lieber da zurückzuhalten ist.

Von Erfindung, Entdeckung.

R. 147 oben. Das Geniewesen und die Einbildungskr.

R. 157, 1. Hälfte (hinter § 60). Von der Zeitkürzung als

einer reinen continuirten Aufhebung eines Schmerzens. — Von dem der langen Weile, die kein Caraibe fühlt.

Wie wird uns jede Zeit lang und das Leben kurz, oder umgekehrt.

Sich die Zeit zu passiren (nicht bestellte Arbeit)

T. desgl. fühlt. [Von der langen Weile.

§ 46.

Daß der Stachel der Tätigkeit, der [[den auf]] den Abscheu am empfindungsleeren Dasein (*horror vacui*) zur Folge hat, den Menschen, je mehr seine Lebenskraft rege ist, von dem Kindesalter an bis zu Ende des Lebens begleitet, der immer antreibt, den gegenwärtigen Zustande heraus zu gehen, [[zwar]] eine weise Einrichtung der Natur und ihrer Zwecke sei, ist nicht zu streiten. Aber wo bleibt denn da die Zufriedenheit (die Lust an der Beharrlichkeit seines Zustandes), und wie hoch kann unter diesen Umständen den Wert seines blosen Lebens überhaupt anschlagen? — Das Phänomen ist wunderlich, aber doch gewöhnlich, daß dem nicht mit Zwangsgeschäften belasteten Menschen jeder Tag lang wird, [[das Leben aber]] das zurückgelegte Leben aber kurz zu sein scheint. — — Die Ursache dieser Erscheinung ist [[eben dieselbe]] mit der einerlei: daß die deutsche, aber nicht gemessene Meilen, je weiter von der Hauptstadt (z. B. in Pommern) größer sind, als näher zu derselben (z. B. Berlin). Wo Dorf auf Dorf oder ein Meyerhof auf den anderen bald folgt, glaubt der Reisende eine große Streck Land zurück gelegt zu haben, [[wozu er sich natürlich auch]], weil er sich dazu eine erforderliche lange Zeit denkt [[die dazu erfordert wird weil sie]], die eine große Menge auf einander folgender Wahrnehmungen enthält, und nun nach der vermeinten Zeitlänge den zurückgelegten Weg schätzt, der ihm [[groß]] lang zu sein dünkt. In einem öden Lande dagegen, weil die Menge der aufeinandergefolgten [[Gegenstände]] Wahrnehmungen im ersten Falle, folglich auch der Weg nach zurückgelegter Reise eine lange Zeit [[dazu bedurft zu h]], der Mangel an denselben aber nur eine kurze Zeit bedurft zu haben [[hinter her]], folglich jener auch als kurz hinten nach geurteilt wird. Daher die Schätzung der Länge seines Lebens am Ende desselben, um auf dasselbe [[im Zurücksehen]] mit Zufriedenheit zurücksehen zu können, d. i. desselben satt geworden zu sein, auf der Menge [[und Mann]] der Beschäftigungen beruht, welche die Zeit ausgefüllet haben (*vitam extendere factis*). Je mehr Du gedacht, je mehr Du getan hast, desto länger hast Du selbst nach Deiner [[blos]] eigenen Einbildung [[Zeitschätzung]] gelebt.

Was aber am meisten den obigen Satz [[beweist]] bestätigt, daß alles Vergnügen in der [[Überwindung des]] Aufhebung eines Schmerzes bestehe und so nur durch continuirlichen Ausgang aus dem gegenwärtigen Zustand erworben werde, ist aus der Behaglichkeit ersehen, mit der eine Gesellschaft nach einem unter-

haltenden Spiel oder einer lebhaften Unterredung, wenn nach der Uhr gesehen wird, sagt: wo ist die Zeit geblieben!]

R. 157, 2. Hälfte. Von Affecten

Geschmack ist das Vermögen, für das Spiel der Einbildungskraft allgemein gültig zu wählen — also der Bewirkung einer Lust in Allen, deren Einbildungskraft . . hender . . stelter Gefühle fähig ist

Ob auch schreckliche Vorstellungen dazu gehören. Ja. — aber nicht daß das Objekt, sondern die Vorstellung schön ist

Warum freut man sich über die kurz gewordene Zeit?

Der Geschmack ist entweder der Unterscheidungs- oder Wohlgeschmack. — Der 1ste gehört blos zum Sinnanschauung als Vorstellungsvermögen, der 2te zu demselben als Gefühl d. L. und Unl. Wodurch und ob es gut oder schlecht schmeckt. — *Sapere — Gustare.*

R. 162, 1. Hälfte (hinter § 62). Unsere Zufriedenheit setzen wir immer in Vergleichung mit Anderen. Die absolute findet nicht statt als beim Lebensende.

R. 166 (hinter § 66). Warum sterben für freude. Affect

T. 168, Zeile 1 von oben. wird. [Denn sonst würde die Lust Appetit nach einem Gegenstande sein, den man nicht jedermann ansinnen kann [[und]], sondern den ein jeder [[für sich durch Erfahrung]] für sich erproben muß, nicht Geschmack sein, den man *a priori* als [[eine Lust]] notwendig und als eine Lust, die man jedermann [[daran haben muß]] ansinnen kann, vor[[stellig machen]]stellt. Diese Lust kann [[aber]] nun eben deswegen keine Sinnenlust, aber auch keine intellektuelle, also muß sie zwar sinnlich. Das Vermögen der Vorstellungen aber, die sinnlich sind, ohne doch Vorstellungen der Sinne zu seyn. Also ist der Wohlgeschmack, welcher für jeden zur Regel dient, für die Einbildungskraft. Hieraus folgt die Erklärung:

Geschmack ist das Vermögen, für das Spiel der Einbildungskraft allgemeingültig zu wählen.]

R. 168, 1. Hälfte. Nicht Mittel, sondern den Gegenstand der Anschauung selbst unmittelbar!

Natürlich muß dieses Spiel alsdann frei und doch gesetzmäßig sein, wenn es eine Lust am Objekt hervorbringen soll.

Geschmack bezieht sich auf Gesellschaft und Mitteilung mit Anderen, ohne dieses wäre es blos Wahl für den Appetit —

Für sich allein wird Keiner seine Wahl der Form wegen einschränken. —

Die gesellschaftliche feierliche Mahlzeit fordert Mannigfaltigkeit, der Freiheit der Wahl wegen aber doch auch Ordnung und Einheit.

T. 169, Zeile 9 v. o. erklären:

[Geschmack ist [[die Urteilskraft]] das Vermögen, das freie Spiel der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes zu [[verbinden]] vereinigen. Er ist also das Vermögen der ästhetischen Urteilskraft, allgemeingültig zu wählen.]

R. 169, 2. Hälfte. Was man für die Lust anderer wählt, daran kann die Wahl doch ohne Interesse sein.

Woher — *Sapor?*

Wählen heißt etwas durchs Gefühl der Lust an einem Gegenstand unterscheiden. Es ist noch nicht begehren, denn es ist noch problematisch. Noch kein Interesse xx.

Schönheit — Erhabenheit.

In einer Predigt nicht Geist und Geschmack 1) Die kalte und helle Theorie des Textes für den Verstand

2) Das wirkliche Leben in Beziehung auf den Text, ob es mit diesem übereinstimme oder nicht.

3) Die belebende Anwendung desselben auf das Leben.

Der Geschmack geht auf Mitteilung der Lust in der Vorstellung eines Gegenstandes hinaus und also, sofern sie gesellschaftlich ist. Für sich selbst wird sich niemand geschmackvoll kleiden oder ausputzen.

Woher aber *Sapor* und *Sapientia.* — Der Unterscheidungsgeschmack, der fein ist. *Sancho* eiserner kleiner Schlüssel xx.

Geschmack ist das Vermögen der ästhetischen Urteilskraft, allgemeingültig zu wählen.

Dadurch wird 1) das empirische Interesse, denn das gibt keine Allgemeingült. 2) das intellektuelle Interesse abgehalten, dann aber auch 3) die Beziehung eines Gegenstandes aufs Gefühl der Lust und Unlust, welches also blos die Form des Gegenstandes betrifft, 4) die Freiheit der Einbildungskraft, da die anschauliche Vorstellung eigenes Produkt ist, angezeigt [?]

R. 174. § 51.

Von der Dichtkunst und Beredsamkeit, Geist und Geschmack.

Das Übermaß des Wohllebens mit Geschmack ist Luxus.

Der Sinngeschmack geht nur auf zwey Sinne, Gehör und Gesicht. Der Reflektionsgeschmack geht auch auf Manieren (*mores*). Der letztere, der die Schönheit genannt wird, ist gleichsam die Sittlichkeit in der Erscheinung (die Tugend, wenn sie sichtbartlich erschiene (*venus orania*), — daher geschliffen, *poli* — Er ist die mittlere Stufe zwischen Sinnenreitz und Moralität. Die Individualität des ersteren wird weggelassen und es bleibt Wohlgefallen, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit führt zum Guten.

Vom Modegeschmack

Nur 2 Sinne gehören zum idealischen Geist u. Geschmack.

Von der Pracht und dem Pomp — Abentheuerlichkeiten. Manche von ihnen sind süslich wie die Liebesromane.

Prahlerisch ist nicht geschmacksvoll sondern abgeschmackt — Modisch ist nicht geschmackvoll, sondern eitel.

T. 174 unten (zu § 71 Anfang). Geschmack. [Der populäre Geschmack (zum Unterschiede vom ausgewählten) ist die **Mode.** Die Frage: was ist jetzt Mode? [[bedeutet]] geht nicht blos [[was ist jetzt]] auf den [[zur]] durch Gewohnheit

gleichsam zum Gesetz gewordenen, den eleganten Gebrauch, sondern]

R. 178. Man nennt das durch Ideen mit Vernunft belebende Prinzip im Menschen — Geist

Der Maler von *Originalen* der Redner der Poet — ein jeder Originalautor muß Dichter seyn und in seinem Produkt liegt Geist.

Scansion

tollgewordene Prose

Ein in Reime gebrachter witziger (auch wohl spitziger) Gedanke ist darum nicht *poesie* — fehlt Geist.

Die alten Gedichte hatten mehr Geist als Witz.

Rauhe Größe und Einfalt.

Poeten sind selten gute Geschäftsmänner, Musiker gleichfalls nicht, außer als Liebhaber, nicht Künstler

Poesie und Versmacherei

Die Singbarkeit der Verse ist eine nicht natürliche Sprache.

T. 184 (im Anfangssatz des § 74). ist [gleichsam [[der Ausbruch]] Überschwemmung durch den Ausbruch [[des]] eines Dammes [[von einem Strohm]]; Leidenschaft dagegen ein Strohm, durch die Abschüßigkeit des Bodens veranlaßt, der sich immer tiefer eingräbt und beharrlich macht.]

R. 185 oben. Er ist unbesonnen, aber trägt nichts nach. Er wird sogar, wenn man ihm Platz läßt, erheitert und liebt den, der ihn beleidigte.

Der Haß nicht (Leidenschaft).

Lieben kann durch einen augenblicklichen Eindruck eines freundlichen Lächelns bewirkt werden, aber schnell verschwinden. Aber sich verlieben ist eine Leidenschaft, die man nicht los wird.

R. 190, 1. Hälfte. Von rüstigen und schmeltzenden Affecten (die Thränen, jene lachen erregen) — Von der Scham und der Dreustigkeit

Das Gefühl, durch welches die Natur sich in eben demselben Zustande zu erhalten strebt, ist angenehm; das aber, welches antreibt, aus ihr hinauszugehen, ist unangenehm. Was zu keinem von beyden, ist gleichgültig

Zorn gehört zum Begehrungsvermögen

Zorn bei der *Hallucinatio.*

Affecte reitzen die Blutbewegung.

R. 192, 2. Hälfte. Das Groteske, der *gout baroc,* das *a la Grec,* die *arabesque* sind alle ein falscher Geschmack.

In allen Affecten wird das Gemüt bewegt durch *futura consequentia.* Furcht ist also in allen. Die Affecte aber Zorn oder Scham.

Der Muth, welcher zur Tugend (der Tapferkeit) gehört, findet nicht blos in leiblichen Gefahren oder auch denen, so für die äußere Ehre starben, auch darin statt, auf die Verspottung anderer etwas zu wagen, und dieses ist der reine moralische Muth.

Ritter *Bayard Murcus.*

R. 194, 2. und 195, 1. Hälfte. Rachgier (Begehrungsvermögen) ist eine Schwäche

Wer vor Zorn blaß wird oder erröthet, ist gefährlicher?

Man kann auch eine moralische Liebe des Genusses sowie des Wohlwollens haben. Die erstere kann aber schwärmerisch werden. (Liebe des Wohlgefallens.) Affect der Moralität.

Von der Größe des Enthusiasmus in der Rel., die desto höher steigt, je mehr sie vom Sinnlichen gereinigt . . . im Moralischen.

T. 196, Zeile 10 v. o. allmählich [im Umgange mit denen, deren Urtheil bedeutender ist, und so ferner bis zu dem der wichtigsten Person der freimüthigeren Darstellung seiner selbst fortzuschreiten, welches zur vollendeten Erziehung gehört. zur]

R. 196 Mitte. *ob futura consequentia*

R. 198, 2. Hälfte. Ich enthalte mich hier der Beispiele, aber xx.

Stoßseufzer.

Sagramoso

3. das hieroglyphische, geheimnisvolle, hindeutende (*a la Grecque*)

4. das im Traum gesehene (*arabesque*), beides zu Einfassungen.

R. 200 Mitte. Frappant, das Auffallende, was stutzig macht, was als unerwartet die Aufmerksamkeit erregt und worin man sich nicht sogleich finden kann, ist eine Hemmung mit darauf folgender Ergießung.

T. 205 unten. Sie [sind der Obereinteilung nach A.) die der äußeren Freiheit, mithin eine Leidenschaft des negativen Genusses, B.) die des Vermögens, mithin Leidenschaft des positiven Genusses entweder a.) des [[physischen]] realen der Sinne oder b.), des idealen im blosen Besitz der Mittel zu jedem beliebigen Genusse.]

T. 208, Zeile 5 v. o. Leidenschaft. B Die Neigung zum Besitz des Vermögens überhaupt ist auch ohne den Gebrauch desselben Leidenschaft. [Man kann etwas leidendschaftlich lieben oder hassen, aber blos durch Instinkt, wo der Verstand nichts hinzuthut, wie bei der physischen Liebe des Geschlechts; aber alsdann ist die Neigung nicht auf die Gattung des Objekts, sondern blos auf Individuen gerichtet und kann nicht Leidenschaft der Art nach [[sondern]] und objektiv als eine solche betrachtet heißen, sondern ist blos subjektive Neigung. — Dagegen wenn die Neigung blos auf die Mittel und den Besitz derselben zur Befriedigung aller Neigungen überhaupt [[gerichtet]], mithin aufs blose Vermögen gerichtet ist, sie nur eine Leidenschaft heißen kann.]

T. 208 Mitte. sind [und nur das Gefühl der Lust und Unlust unmittelbar angehen, dahingegen unter Leidenschaft, wo die Nöthig]

R. 209 oben. Das Vermögen, die Kraft anderer zu seinen Absichten zu brauchen

T. 209, Zeile 2 v. o. schätzen.

Eintheilung der Leidenschaften

§ 30

Leidenschaften [werden] sind von Menschen nur auf Menschen, nicht auf Sachen gerichtete Neigungen und, selbst wenn die Neigung auf Menschen, aber nicht sofern sie Personen, sondern blos als thierische Wesen von der nämlichen Species betrachtet werden, verfällt, in der Neigung zum Geschlecht, kann die Liebe zwar leidenschaftlich, aber eigentlich nicht eine Leidenschaft genannt werden, weil die letztere Maximen (nicht blose Instincte) in dem Verfahren mit anderen Menschen voraussetzt.

Freiheit, Gesetz (des Rechts) und Vermögen (zur Ausführung) sind nicht blos Bedingungen, sondern auch Gegenstände eines bis zur Leidenschaft gespannten Begehrungsvermögens des Menschen, wobei die practische Vernunft der Neigung unterliegt, indem sie zwar nach Maximen verfährt

R. 209, 3. Absatz. Leidenschaft ist die Empfänglichkeit des innern Zwangs eines Menschen durch seine eigene Neigung Befolgung in seiner Zwecke.

Leidenschaften setzen also zwar ein sinnliches, aber doch auch ein diesem entgegenwirkendes vernünftiges Begehrungsvermögen voraus (sind also nicht auf blose Thiere anwendbar), nur daß die Neigung in dem ersteren der reinen praktischen Vernunft, in dem letzteren die Herrschaft benimmt, in Nehmung der Maximen entweder in Ansehung seines Zwecks oder des Gebrauchs der Mittel dazu zu gelangen. Leidenschaftlich lieben oder hassen. Unnatürlichkeit und Rachgier.

Alle Leidenschaften sind vom Menschen nur auf Menschen gerichtet, sie zu seinen Absichten zu benutzen oder sie auch in den . . .

R. 211 Mitte. Das Vermögen an sich selbst, der Besitz der Mittel steigert mehr die Leidenschaft als der Gebrauch derselben: ist für sich selbst angenehm.

R. 212 Anm. Hochmuth ist niederträchtig Schmiegeln. Wackere Leidenschaft.

T. 214, Zeile 9 v. o. (hinter § 85). macht. [Abtheilung

Von den [[formalen]] natürlichen Neigungen (des Hanges) in Vergleichung mit der [[materialen (des Antriebs)]] sich zugezogen (der Angewöhnung und Nachahmung)]

Abtheilung

Von der formalen Neigung im [[Gebrauch]] Spiele der Lebenskraft überhaupt.

Sie sind 1. Neigung des Genießens überhaupt, 2. der Beschäftigung überhaupt, 3. der Gemächlichkeit.

a) Weil ich hier vom Gegenstande des Begehrens (der Materie) abstrahire, so ist der Abscheu der Natur vor dem Leeren im Gefühl seines Daseyns d. i. die lange Weile, für jeden cultivirten Menschen für sich allein schon ein Antrieb zur Ausfüllung desselben. — Das immer genießen Wollen, es geschehe physisch

oder auch ästhetisch (wo es Üppigkeit genannt wird), ist ein Wohlleben, welches zugleich Abnutzung des Lebens ist, und wo man desto hungriger wird, je mehr man genießt*

b) die Beschäftigung in der Muße, welche darum nicht Geschäfte, sondern Spiel heißt und auf den Sieg im Streit mit Anderen angelegt ist, enthält eine Triebfeder der größten Belebung der Neigungen, wenn diese gleich auf keine Erwerbung (ohne interessirte Absicht) angelegt wäre, aber im Geldspiel oft bis zur heftigsten Leidenschaft gesteigert wird; indessen daß [die Verfeinerung in Umgangseigenschaften scheinbare Kaltblütigkeit und sogar höfisches Benehmen, die innerlich tobende Wuth geschickt zu verbergen weiß, und der zu Grunde gerichtete zu einem schlimmen Spiel eine gute Miene zu machen versucht.

Es ist nicht so leicht zu erklären, warum das Glücksspiel bei gesitteten und ungesitteten Völkern (Chinesen und amerikanischen Wilden), einen so heftigen Reitz bei sich führt, noch mehr aber, daß es als Unterhaltung des geselligen Umgangs noch wohl gar dafür gepriesen wird, der Humanität beförderlich zu sein [[scheint]]. — Leute von nicht hellen Begriffen: Jäger, Fischer, auch wohl Seefahrer, vornehmlich gemeine Lotteriespieler, sind insgesammt abergläubisch.]

R. 217 Mitte. Zwar nicht eine höhere Stufe der Menschheit, so wie die Amerikaner, auch nicht zu einer spezifisch verschiedenen — sondern einer größeren Vermenschlichung *humanisatio.*

Ist die Menschheit im immerwährenden Fortschritt zur Vollkommenheit begriffen? Wird das menschliche Geschlecht immer besser oder schlechter, oder bleibt es von demselben moralischen Gehalt?

Von dem Kinde in den Armen der Amme bis zum Greisesalter ist immer das Verhältnis der List des Betrugs zur Bosheit dasselbe.

Die Antwort auf die Frage, ob Krieg sein solle oder nicht, bestimmen weiter [?] die obersten Gewalthaber.

Die höchste Stufe der Cultur ist der Kriegszustand der Völker im Gleichgewicht, und das Mittel ist die Frage, wer von ihnen fragen soll, ob Krieg sein soll oder nicht.

T. 219, Zeile 13 v. o. müsse. [und [[nicht]] weder (wie an einer *Table d'hote*) die Freymüthigkeit der Conversation ängstlich einschränken noch, wie bei einem Lordmaireschmaus (weil jede übergroße Gesellschaft Pöbel ist), ins Gelag hinein ohne Auswahl und Zusammenhang geredet werde.]

R. 219 ebd. Soviel zur Critik des physischen Geschmacks.

R. 221 Mitte. Für sich allein zu essen Refectorium

R. 225. Anthropologie 1ster Teil Anthropologische Didactik Was ist der Mensch?

---

* Das gilt auch von der zwecklosen Lesesucht.

2ter Teil Anthropologische Characteristik Woran ist die Eigenthümlichkeit jedes Menschen zu erkennen?

Der erstere ist gleichsam die Elementarlehre, die zweite die Methodenlehre der Menschenkunde.

R. 229, 1. Hälfte (inhaltlich vgl. S. 233 f.). Wenn ein Temperament die Beymischung des andern sein soll, so wiederstreben beide einander, sie neutralisieren sich — soll aber eins mit dem andern zu Zeiten wechseln, so ist es bloße Laune und kein bestimmtes Temperament. Man weiß nicht, was man aus den Menschen machen soll. Der Frohsinn und Leichtsinn, der Tiefsinn und Wahnsinn, der Hochsinn und Starrsinn, der Kaltsinn und die Beharrlichkeit.

R. 239, 2. Hälfte. Geschnittene Steine

Camee und *intaglio*

R. 245 Mitte. *Hume* im Gedanken und *Rousseau*

Von den Schädeln nach Camper und Blumenbach. Kuglicher Kopf, nicht flache Stirn.

Heydegger.

R. 251, 3. Absatz. Warum eine Frau (*Venus*) auch den häßlichsten Mann (*Vulcan*) heurathet und darüber nicht verlacht wird

Bei rohen Völkerschaften ist das Weib ein Lasttier.

Hearne[a]) v. der Hudsonbay. — Von der letzten Gunst der *Czicisbeen.*

Den Schlägen der Russen aus Liebe und Eifersucht.

R. 253, 2. Hälfte. Das Weib such allen Männern zu gefallen, weil, wenn einer ihm stirbt, sie auf einen andern, dem sie gefiel, Hoffnung hat

R. 255 Mitte. Es wird dazu keine von allen weiblichen Tugenden erfordert als blos, daß sie wider die Versuche auf ihre weibliche Ehre (sich nicht ohne Ehe wegzugeben) fest bestehe.

T. 262, Zeile 4 v. o. werden [welches durch die Ungleichartigkeit ihrer Naturanlagen schwerlich zu vermeiden]

T. 262, Zeile 1 v. u. classificiren. [A Der Franzose charakterisirt sich zu seinem Vortheil durch sein vorzügliches Talent [[Geschicklichkeit]] und den Hang zum angenehmen geschlossenen und menschenfreundlichen Umgange. Der *Etranger* ist, unter diesem Titel, schon unter seinem Schutz. Seine Lebhaftigkeit macht ihn zur Verwunderung geneigt, die oft heilsam, aber öfterer [[doch]] auch halsbrechend sein kann, und er nimmt an Nationalvergnügungen oder Interesse Antheil]

R. 267, 2. Absatz. Russen und Polen sind keiner Autonomie fähig. Die 1sten, weil sie ohne absolute Herren, die 2., weil sie alle Herren seyn wollen.

Französischer Witz ist oberflächlich

Gondoliers und *Lazzaroni*

---

a) Hearne, Samuel (1754—92) machte im Dienste der Hudson's Bay Company 1768—70 drei Reisen zur Erforschung des Landes. Der Bericht darüber erschien erst nach seinem Tode (1795).

T. 270, Zeile 12 v. o. nicht [Genie erfordert wird als ein Talent zu Produktionen dessen, was man nicht durch Lernen von Anderer erwerben [[kann erfordert wird]], sondern nur durch selbst eigene Erfindung erworben werden kann, dergleichen die Werke ächter Dichter xx sind]

R. 271 Mitte. Deutsche keine Originalität in Sachen des Geistes, sondern Nachahmung

R. 274, 2. Hälfte. 1ste Stufe

Der Mensch ist ein nicht blos für die Natur und den Instinkt, sondern auch für die freie Kunst geschaffenes Tier.

2te Stufe

Urtheil der Spanier in Mexiko

T. 275, Zeile 12 v. o. darbietet. [Der Mensch ist sich aber seiner selbst nicht blos als vernünftiges Tier (*animal rationabile*), was räsonnieren kann, sondern auch seiner Thierheit ungeachtet als Vernunftwesen (*animal rationale*) bewußt, und in dieser Qualität erkennt er sich nicht durch Erfahrung, denn die [[würde]] kann ihm nie die [[objektive]] unbedingte Nothwendigkeit [[seiner Willensbestimmung]] dessen, was er sein soll, sondern nur empirisch, was er ist oder unter empirischen Bedingungen sein soll, lehren, sondern er erkennt an sich selbst aus reiner Vernunft (*a priori*) [[die Menschheit auch als ein]], nämlich das Ideal der Menschheit, welches mit ihm [[womit er sich]] als einen Menschen vergleichen [[und so den reinen Charakter seiner Gattung angeben kann]] durch die Gebrechlichkeiten seiner Natur als Einschränkungen jenes Urbildes den Character seiner Gattung kann erkennen und zeichnen lassen. Diesen aber zu würdigen, ist die Vergleichung mit einem Maßstabe nöthig, der [[nicht]] nirgend anderswo als in der vollkommenen Menschheit angetroffen werden kann.]

T. 278, Zeile 10 v. u. kann [Weil nun der Übergang aus dem rohen in den civilisirten Zustand [[unaufhaltsam dabei aber auch]] kein Sprung, sondern ein unmerklich fortschreitendes Werk der Gesittung ist so [[kann man allenfalls zwar Epochen angeben welche]], ist es [[erstlich]] sowohl vergeblich, dawider zu warnen als den Strom aufzuhalten, unter dem Vorwande, daß natürliche [[Übel und Le und]] sowohl als durch Ungerechtigkeit mit Gewalt gleich aus der Büchse der Pandora auf die unglückliche Welt sich stürzen werde [[dagegen]], wovon die ruhige[n] Einfalt und Genügsamkeit (des Hirtenlebens), wozu nicht viel Kunst [[und]] oder gewandte Klugheit erfordert wird, frei bleibt, sondern diese Berechnung des Vortheils mit dem Nachtheil ist unrichtig. Denn der Anwachs der Menschenmenge im gesitteten Zustande, welche einerseits den Menschen den Spielraum ihrer Absichten durch Kriege verengt, [[ist]] giebt bei fortschreitender Cultur des menschlichen Geschlechts ein so reichen Überschus über den Verlust, daß die Summe der Tugenden sowohl als der Lebensfreuden ihre Gegentheile im Ganzen doch immer mehr überwiegen und einen in der Reihe der Jahrhunderte immer wachsenden Ge-

winn versprechen müssen, weil die durch Erfahrung gewitzigte Klugheit sie natürlicherweise immer in ein besseres Gleis zu lenken wissen wird.]

T. 279, Zeile 4 v. o. geschehe. [Daher man auch die Frage aufwerfen kann, ob der Mensch von Natur (d. i. ehe er noch die Bestimmungsgründe seines freyen Thuns und Lasens, mithin ein Gesetz deutlich [[vorstellen]] denken kann), gut oder böse genannt werden könne, welches so viel sagen will als Ob der Mensch nach Grundsätzen geneigt sei, den Antrieben des Sinnenreitzes zuwieder [[gegen]] den Bewegursachen des Sittengesetzes den Vorzug zu geben, und ob dazu ein angebohrner Hang in ihm liege, wo er dann für von Natur böse erklärt werden müßte; wodurch aber der zum Bösen vorzüglich geneigte Mensch darum nicht sofort [[zum]] für einen bösen Menschen [[gemacht]] erklärt wird, weil eben dieselbe Freiheit der Willkühr es auch der Vernunft [[es]] möglich macht, diesen Hang durch ihre Maximen habituell, aber freilich nur durch einen für jeden Akt [[neue]] besonders genommenen Vorsatz zu überwiegen [[nicht aber]], ohne doch einen fortdauernden Hang zum Guten gleichsam einwurtzeln zu machen.

mit anderen Worten, ob er in der Rohigkeit seines Zustandes einen größeren Hang zu dem habe, wovon er sich bewußt ist, daß es böse sei, als [[der]] sein Hang zu dem ist, was er als gut und darum auch, weil es gut ist, erkennt: mithin [[welches auch]], was hierinn der Character der Menschengattung sei.

Die Stufen aus dieser Rohigkeit hinauszugehen sind: daß er cultivirt, civilisirt und endlich auch moralisirt wird.]

R. 279 oben. Die Frage, ob die menschliche Natur gut oder böse sei, kommt auf den Begriff von dem, was man böse nennt, an. Es ist der Hang zur Begehrung des unerlaubten, ob man gleich weiß, daß es unrecht ist. Das Schreien eines Kindes, dem man seinen Willen nicht erfüllt, ob es zwar ein Anderer ihm eben so wenig erfüllen würde, ist bösartig, und so ist es mit jedem Verlangen, über andere zu herrschen. — Warum schreit ein Kind bei der Geburt ohne Weinen

R. 281 Mitte. [der Ankläger — Advocat und Richter. Der Mittlere ist der, so eine jede Sache soviel ihm, sei es Schein oder Wahrheit, zu verteidigen aufgetragen ist]

R. 281, 2. Hälfte. Daß eine cosmopolitische Anlage in der Menschengattung selbst unter allen Kriegen sei, welche der selbstsüchtigen der Völker allmälig im Lauf politischer Angelegenheiten den Lauf abgewinnt.

R. 285 oben. Es ist ganz was anderes um die Frage, was zu thun sei, um dem moralischen Gesetze Überzeugung als um ihm Eingang zu verschaffen.

R. 285 Mitte. Der Character der Gattung kann nur aus der Geschichte gezogen werden.

Daß das menschliche Geschlecht, *collectiv* genommen, eine Bestrebung der Kunstgeschicklichkeit in sich enthalte, durch die

Selbstsüchtigkeit aller Einzelnen (*singulorum*) sich zur Glückseeligkeit des Ganzen (*universorum*) vermittelst der moralischen Anlage zu bearbeiten.

Der Character der Gattung ist, daß das menschliche Geschlecht im Gantzen eine natürliche Tendenz hat, immer besser zu werden.

Die Gattung kann collectiv als ein Ganzes oder distributiv als die logische Einheit des Begriffs vom Menschen betrachtet werden.

Der Character der Gattung kann nicht historisch durch Geschichte allein ausgemacht werden. Das ist nur von der Menschengattung als Thiergattung zu verstehen. — Er kann aus der Vernunft, sofern sie subjectiv sich selbst einzeln und im Verhältnis gegen andere kennt und modificirt, geschlossen werden.

T. 287, Zeile 6 v. u. jene [Was nun der Menschheit für ein Character zustehe, ist nicht aus der Geschichte, wie sich andere Menschen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern gezeigt haben, zu ersehen, denn bei der Mischung des Guten und Bösen, welches [[sich]] sie nach Verschiedenheit der Gelegenheitsursachen an sich zeigen, würde das Resultat bald für sie günstig bald ungünstig ausfallen; mithin kann die ausgebreitetste und sorgfältigst [[nach]] gedeutete Geschichte hierinn keine sichere Belehrung geben. Aber die innere Prüfung seiner selbst zusammengehalten, wie er von [[anderen]] seinen Mitmenschen beurtheilt zu werden sich bemüht, verräth seinen Character, der gerade darinn besteht, sich nicht zu verrathen. und in dem wenigstens negativen Schein, Andere in ihrer Beurtheilung über ihn zu seinem Vortheil zu täuschen. also in dem Hang zur Lüge, die nicht [[von]] etwa blos einen Mangel der Offenherzigkeit, sondern der Aufrichtigkeit beweiset, welches der erbliche Krebsschade des menschlichen Geschlechts ist. — Und so ist der Character der Gattung in der Bestrebung zu setzen, seinen persönlichen Character nicht sichtbar werden zu lassen und jede diesen ausspähende Blicke oder Nachforschungen für Beleidung aufzunehmen.]

R. 289 oben. Es könnte Wesen geben, die nicht denken könnten, ohne zugleich zu sprechen, mithin nur laut denken könnten. Diese müßten einen ganz anderen Charakter haben als die Gattung.

A. Personen-Register.

Die eingeklammerten Namen [ ] stehen nicht als solche im Text, sind aber an der betr. Stelle gemeint; ebenso da, wo die Seitenziffer eingeklammert ist.

A.

Abälard 14.
Addison 28 75 f.
Arcesilas 108
Archenholz [109 b)] [157 a)] [160 c)] 241.
Archimedes 280.
Ariost 86.
Aristoteles 45.
Arouet 127 301.

B.

Baco von Verulam 144 302.
Baratier 149.
Baretti 143 Anm.
Bayard 195 306.
Blair 179.
Blumauer 59.
Blumenbach 244 310.
Boswell 143 271.
Bourignon 20 58.
Brockes 293.
Brown 189.
Buffon 141.
Büsch 265 A.
Butler 142 161.

C.

Camper 244 276 310.
Cangallerie 121 A.
Cartesius 3 78.
Cato 71.
[Cervantes] 305.
Chesterfield 219.
Christine von Schweden 109
Clavius (Schlüssel) 117.
Cook 252 A.
Correggio 41.
Cromwell 257.

D.

Demetrius 216.
Diogenes 235 f. A.

E.

Epikur 62 160.

F.

Fielding 59 61 156.
Friedrich II. von Preußen [193] 289 f. A.

G.

Gaßner 42.
Girtanner 273.
[Goethe] 180.

H.

Haller 20.
Harrington 139.

Hausen 130.
Hearne 310.
Heidegger 246 A. 310.
Heinecke 149.
Helmont van 135.
Helvetius 42 82 [205].
Hiob 257.
Hofstede 46.
Homer 99.
Horaz 177 A. [240]
Hume 72 74 118 196 258 261 310.

J.

Jacob I. (von England) 235 A.
[Jesus] 38.
Johnson 143 144.
Juvenal 108.

K.

Kästner, A. G. 128 A.
Kant als Knabe 97, s. Seefahrt auf dem Haff 97 (vgl. S. 200 f.) als dreizehnter an einer Tafel 105.
Karl II. von England 109 f.
Karl XII. von Schweden 190 237.
Kayserling, Gräfin 198 A.
Kolumbus 145.

L.

Lavater 241 248.
Lavoisier 280.
Leibniz 30 Anm. 149.
Leonardo da Vinci 146.
[Leopold von Dessau] 84.
Leß 20.
Linné 89 276 277 A.
Locke 22.
Lukrez 84 165 207 A.

M.

Magliabecchi 90.
Marmontel 46.
Mengs, R. 41.
Mesmer 42.
Michaëlis 83.
Milton 170 257.
Molière 61.
Montaigne 65.
Mordaunt, Lord 158.
Moscati 276.

N.

Nero 194.
Newton 149 280.
Nicolai 249.

O.

Orpheus 99.
Ossian 99.

P.

Palagonia, Prinz 77.
Pascal 20 58.
Pellisson 244.
Persius 19 Anm. [108].
Plato 30 A. 90 A. 219 A.
Plautus 261 A.
Pico von Mirandola 90.
Politianus, Angelus 90.
Pope 126 205 214 A. 293.
Porta Baptista 241.
Ptolemäus 104.

Q.

Quin 249.

R.

Richardson 6 59.
Robertson 270.
Rochester 109 f.
Roland (Minister) 194.
Rousseau 72 A. 268 f. 278. 281 f. 290 A. 310.

S.

Sagramoso 198 A. 307.
Scaliger 90 149.
[Schiller] 180.

Schwarz (Berthold) 145 Anm. 177a).
Shakespeare 84.
Sharp 266.
Smith Adam 125.
Sokrates 28 35 46 116 185 f. 257.
Solon 108.
Sonnerat 299.
Sterne 117 161.
Stoiker 62 186.
Sulla 236.
Sulzer 289 f. A.
Swedenborg 100.
Swift 44 46 142.

T.

[Tacitus] 71 Anm.
Terrasson 201.
Timon 288.
Trublet 141.

V.

Ver[r]i Graf 155.
Virgil 179.
Voltaire [109] 127 142 258 f. A.

W.

Waller 143.
Wolf Christ. 30 A.

Y.

Young 142.

B. Sach-Register.

A.

Abendmahlsformel 43 Anm.
Aberglaube 43 A. 103 115 151, jüdischer 119 A, des Spielers 215 f.
Aberwitz 115 133 f.
abstrahieren 17 f. 27 37 129.
Abstraktionen, dürftige 35.
Affekte 160, definiert 183, vgl. 183 ff. Einteilung ders. 189.
Affektlosigkeit 184 232, = Phlegma (w. s.).
affektiertes Wesen 18 164 255 265.
Affen, menschenähnliche 276 283 A.
Ahndungen 93 f.
Albernheit 117 f.
Alpdrücken 98.
Altertümer 60 268.
Anachoret 224.
Anarchie 286.
Anerbung 136.
Angenehme, das 153 f., unterschieden vom Schönen 169 181, vom Unangenehmen 187.
Angewöhnungen 40 f. 78.
Anlage des Menschen: 1. technische 276—278, 2. pragmatische 276 278, 3. moraliche 272, 278—286.
Anschauung empirische 21 A. 47 66, und reine 34 A. 51, sinnliche und a priorische 31, innere 31 57, cf. 27.
Anstand 45 196 254.
Anthropologie, pragmatische 6, ihre Quellen 4 ff., physiologische und pragmatische 3 f. 24 132, vgl. ferner 97 176 262 279.
Apathie 186 f.
Apperzeption, reine und empirische 21 A. 31, reine 30 31 32 57.
Appetit 54 200 222.
Apprehension 12 21 A. 31 32.
Araber 104 207 221 263 267.
Arbeit 156.
Archäologie der Natur 102 277 A.
Arglist 109 112.
Armenier 273.
Art, Erhaltung der 275 276 f. 284; vgl. Fortpflanzung.
Arzneien 130.
Assoziation der Vorstellungen 78 79 87 88 f. 140.
ästhetische Behandlung 37.
Astrologen 95 96 102 f.
Astronomie 96.
Aufklärung 100 152.
Aufmerksamkeit 17 f. 27 56, dreifache des Redners 123.
Aufwandsgesetze 181 182.
Auslegung, buchstäbliche und symbolische 100.
Autodidakten 149.

B.

Bälle 181.
Bangigkeit 93 188.
Barbarei 287 vgl. 281

Bauchredner 42.
Bauernkalender 92.
Bayern 249.
Begehrungsvermögen **183ff.**
Begierde 183.
Begriff 21A. 27 31 66 99 101, seine Angemessenheit 109.
Beredsamkeit **176ff.**, der Frauen 251 254.
Bergschotten 94.
Bestimmung des Menschen 278 282 285f.
Betragen, natürliches 99.
Betrug der Sinne 41f.
Bewußtsein, Einheit desselben 11 26 31, intuitives und diskursives 31, reines und angewandtes 32. Vgl. Apperzeption, Selbstbewußtsein.
Bezauberung der Sinne 42.
Bezeichnungsvermögen **98ff.**
Bibliothek 89.
Biergenuß 69f.
Bilderbibel und -fibel 89Anm.
Bildhauerkunst 178.
Bildung 19.
Blinde 55 67 73.
Blödigkeit 192 196.
Blödsinn 128.
Blutrache 210.
Borniertheit 27 118.
Bosheit, Bösartigkeit 236f., dem Menschen angeboren 217 **278ff.** 288.
Branntweingenuß 70 208.
Büchergelehrte 149 151.
Bücherverbot 138.
bürgerliche Gesellschaft 286, Gesetzgebung 286f., Verfassung 282 284, Zustand s. Naturzustand.

C (vgl. K.)

Charakter definiert (in weiterem u. engerem Sinne) 226, = Denkungsart einer Person **234ff.**, des (männlichen und weiblichen) Geschlechts **250ff.**, des Volks **260ff.**, der Rasse **273f.**, der Gattung **274ff.** — Gründung eines Charakters 238, sensibeler und intelligibeler 279.
Charakteristik anthropologische **225ff.**, Einteilung 226.
charakteristische Gesichtsbildung, -züge (w. s.) und -gebärden **242ff.**
Chemie 80 102.
Chinesen 185 244 245.
Choleriker 228 **231** 233.
Chronologie 96, jüdisch-christliche 104.
Cicisbeat 255.

D.

Denken (Denkungsart) 101, im Gegs. zur Anschauung 31 68 (vgl. Verstand), Form und Inhalt dess. 30A., drei Arten 151f., Denken beim Essen ungesund 221f.
Denksprüche 90 vgl. 180 (‚Sentenz').
Despotismus 287, des Glaubens 290A.
deutsches Volkstum **269—272.**
Deutsche, der als Kolonist 269.
Devote 249.
Dichter als Lobredner der Sinnlichkeit 33, 95 vgl. **177ff.**, ohne Charakter 180f. 238.
Dichtkunst (Dichtungsvermögen), ihre Eigenart 33 35, seine Arten **73ff.**; ferner **176ff.**
Ding an sich (Gegs. Erscheinung, w. s.) 31 vgl. 30 32.
Diskretion 220f. 237.
Divination 94.
Dreieinigkeit 73A. 134.
Dreistigkeit 192 192 Anm. 196 vgl. 243.
Dreizehn, als Unglückszahl 105.

Duell 192 **194.**
Dummheit 117ff. 126.
Dunkelheit, studierte des Stils 25f.

E.

Egoismus (Privatsinn) 285.
Egoisten, logische 13f., moralische 14, ästhetische 14, beim Spiel 219.
Eheleute 83 **257f.**, vgl. Frauen.
Ehrbegierde 204.
Ehrlichkeit 118 269.
Ehrliebe 192.
Ehrsucht 210 **211f.**
Eigensinn logischer (Privatsinn) 138f., im Gegs. zum Gemeinsinn (w. s.).
Eifersucht 156 252 255 256 257.
Einbildungskraft 21 46 **66ff.**, zerfällt in: produktive (dichterische, schöpferische) 66 87 146 169 270A. und reproduktive (zurückrufende) 66 121, nimmt ihren Stoff von den Sinnen 68; ihre Stärke 81f., Sympathie 82f., belebt durch die Nacht 85, zügel- und regellose 85f. 88f., ihre Gesetze 176, ihr Spiel 169.
Einfalt 19 126 142, schalkhafte 161 198.
Einfältigkeit 118 126.
Einflüsse, mechanische und chemische 52.
Eingebungen 28 35 57 116 138, des Dichters 178 270A.
Eitelkeit 175, 191.
Ekel 52 53 54 82, vgl. auch 44 163.
Ekstase 64.
Eleganz 181.
Empfindelei, Empfindlichkeit 53 161 256.
Empfindsamkeit 53 161 256, des Auges 50.
Empfindung = empirische Anschauung 34A., ihr Maximum 62, vgl. auch 57f. 161, Organ- und Vital-Empfindungen s. d.
Endzweck 100 210 282, alles Wissens 221A.
Engländer 148 158 168 185 249 252A. 261f. 263A. **265—267** 269.
Enthusiasmus 187 208 264.
Enthusiast 115.
Entstehung des Menschen aus dem Affen 283A.
Erfahrung definiert 12 30 31 32 34; innere 22A. 29 30f. 32 33 57, äußere 21, anthropologische und psychologische 57.
Erfahrungen, innere 21 33.
Erfinden (unterschieden von Entdecken) 145 177A.
Erhabene das 47 170 **172f.** 179, Gefühl des E. 268.
Erhaltung der Art s. Art und Fortpflanzung.
Erinnerungsvermögen 86; vgl. Gedächtnis.
Erkenntnis empirische = Erfahrung (w. s.), symbolische und diskursive 99, a priori 32.
Erkenntnisvermögen, zwei 29f. 33 106ff.
Erröten 102, vor Zorn 195.
Erscheinung (Gegs. Ding an sich, w. s.) 30 31f. 34.
Erstaunen 196f.
Erziehung 278 279, des Menschengeschlechts 282 283f.
Esprit 147 264.
Eudämonismus 15 vgl. 218 und Glückseligkeit.

F.

Fabelwelt 85.
Fabrikarbeit 39.
Faden der Rede 76.
Falschheit 216 217.
Familienschlag 273f.

Fandango 267.
Farbenblindheit 67.
—empfindungen 67.
Fassung, äußere 64, des Gemüts 184 189f. 195.
Faulheit **216f.**
Feierlichkeit 267.
Feigheit 190 193 216 217.
Fertigkeit 37.
Feudalwesen 16.
Fleiß als deutsche Eigenschaft 276.
Form, ästhetische 169, a priori 176.
Förmlichkeiten, gesellschaftliche 38 231.
Fortpflanzung 81A. 135f. 250 253f. 274 280.
Fortschritt der Kultur s. d.
Franzosen 142 148 185 261f. 263A. **264** 265 266.
Fratzen 73 77 246.
Frauen 12 17 45 56 59 71 83 84 85 121 124 125f. 127 132 134 175 197 213 219A 222 232f. 245 **250—260.**
Freiheit der Feder 13, des Spiels der Einbildungen 169, des Volks 86 261, des Willens 276 278f., des Menschen übh. 282, F. und Gesetz 286f.
Freiheitsliebe **206ff.** 264.
Freimütigkeit 19 196.
Freude 188, bittere 163, ausgelassene 188.
Freundschaft 45 237.
Frieden (ewiger) 288.
Fröhlichkeit 166f.
Frondienste, religiöse 38.
Frühaufstehen 85.
Furcht, Furchtsamkeit **189f.** 195, des weibl. Geschlechts 254.
furor poëticus 95 115.

G.

Galanterie 45 254 255, der Frauen 252 252A. 259.
Gastfreundschaft 221.
Gattung, ihr Charakter **274ff.**
Geck 128 137 vgl. 40 257f.
Gedächtnis **87—91** 108.
—kunst 90.
Gedicht 178ff. 270.
Geduld 40 **191** 193 256.
Gefühl 111; der Lust und Unlust s. Lust; moralisches 279.
Gehirnspuren 3.
Gehör 49f. 55 67.
Geist 147 **176** 178; schöner G. 178f.
Geistergeschichten 85 200.
Geisterseherei 57.
Geistesabwesenheit 91 120 122.
Geistliche 71 112 121 123 125 212A. 238f., vgl. Predigten.
Geld, dessen Macht 213.
Gelehrte 27 125 149 280f. weibliche 256, deutsche 279f.
Gemeinplätze 89.
Gemeinsinn 28 68 138f. 285; vgl. Menschenverstand, Verstand (gesunder).
Gemüt 57f. 227 —tskrankheiten 58 **114ff. 130ff.** 184.
Generale 109 112 190.
Genie, das Wort 147, definiert 27 146 270A. vgl. 73 95 115 **145—149** 170 270, verschiedener Nationen 148.
Geniemänner 148.
Genius 147, des Sokrates s. d.
Genuß weiser 12f. vgl. Vergnügen und 214.
Genußmittel 69f.
gerichtliche Medizin 131.
Geruch 51 52f. 53f. 67f.
Gescheitheit 118 122A.
Geschicklichkeit 112, gesellschaftliche 181.
Geschlechter, Verh. der beiden zueinander **250—260.**
Geschlechtsliebe 24 217.
—instinkt 83 208 258 280.
Geschmack 1. als äußerer Sinn

51f. 53 54 68 **167f.** 171 181, 2. ästhetischer 15 19 **168ff.** 170A. 240, definiert **169 176** vgl. Kunstgeschmack. 3. geselliger 219 221. 4. = Moralität in der äußeren Erscheinung 173f.
Gesetzgebung 286f.
Gesichts, Sinn des (= Sehens) 50f. 54f.
Gesichtsbildung **242—45**, Gesichtszüge 245f., gemeine und vornehme 248; vgl. Mienen.
Gesinde 197.
gesittet 173 278, —e Glückseligkeit 218.
Gestalt s. Menschengestalt.
Getränke 69f.
Gewohnheit 37 40.
Glaubensdespoten 290A.
Gleichheit, politische 86.
Gleichmut 161.
Glückseligkeit 279 281 287.
Glücksspiel 164; vgl. Lotterie.
Gram 188 230.
Griechen s. Künstler; die heutigen 272f.
Grillenkrankheit 21 114 116 128f.; = Hypochondrie (w. s.)
Grobheit 110 261.
Groll 195 209.
Großheit 172.
Gruseln das 200.
Gut, das höchste moralisch-physische 217f.

H.

Habsucht 210 211 **213f.** 231.
Handelssprache 262; —geist 266A. 273.
Hang definiert 202, zum Bösen **279ff.** 282 289.
Haß 184 209f. 252A.
Häßliche, das 170 **243f.** 245f. 146A.
Hausfrieden und —krieg 251, vgl. 259.
Heimweh 82.
Heiratsalter 280.
herkulanische Ausgrabungen 60.
Herrschsucht 210 211 **212f.**, der Frauen 253 254.
Herz, gutes 227.
Herzhaftigkeit 190.
Heuchler, fromme 211f.A. vgl. 237.
Hexen 42 43A.
Himmelfahrt 73A.
Hinrichtung 194.
Hochmut 116 126f. 136 **211f.**, ist niederträchtig 212.
Hoffnung 188.
Höflichkeit 45 261, französische 264.
Hofnarr 202.
Holländer 244 262A.
Humanität im Umgange 219f. 224.
Hypochondrie 83 85 161.
Hypothese 144.

I.

Ich, das Erwachen dess. beim Kinde 11f. 13, als Subjekt und Objekt 22A., vgl. 31 134.
Ideal und Idol 100, der Gesichtsbildung 242.
Ideen angeborene 30A., = Vernunftbegriffe 74 100 **111**; vgl. ferner 147 176 188 221A., = regulatives Prinzip 288.
Ideenmalerei 179.
Ignoranten 27f.
Illuminatismus 20.
Illusion 41.
Indianer 191.
Instinkt 83 107 108 202 **208**, der Jugend 199f.; vgl. 276f.
Intellektualität 30A.
Interpunktionszeichen 101.
Irrereden 131.
Irrenhäuser 83 116 132.
Italiener 148 185 263A. **268f.**

J.

Jagdvölker 207.
Jähzorn 196.
Japaner 244.
Juden, Judentum 39 71 **119—121 Anm.**
Juristen 14.

K.

Kameen 242.
Karaiben 157 A.
Karikaturen 236 241 245 f.
Kartenspiel 215 vgl. Spiel.
Kaufleute 119 A.
Kausalgesetz 93 155.
Kind, das kleine **11 f.** 206 f. 282 f.
Kinder, Verziehen ders. 260.
Klugheit 112 f. 118 127 A. 210 f.
Knabenspiele 215, —mut 199 f.
Koketterie 252 255.
Kometen 103.
Komplimente 15.
Komposition, künstlerische 76.
Königsberg 4 A., Fahrt von Pillau dorthin 69 A.
Konsequenz 151 f.
Kontrast 59 f. 165.
Konvent, französischer 86.
Konversation 39, **218 ff.** —ssprache 262 264.
Kopf (ein) definiert 27, allgemeiner 148 f., beschränkter 28, guter 113, heller 28, langsamer 117, seichter 178, Bewegungen dess. 247.
Kosmopolitismus des Deutschen 271, übh. 288 290.
Kraftmänner 39.
Kretinismus 128.
Krieg 217 286.
Kultur 162 181, gesellschaftliche 219 f. 223 253 f. 283 A., des Gemüts 44, des Geschmacks 241; historische und moralische 283, ihr Fortschritt 275 f. 278 ff. 290.
Kunst = vollkommene Natur 126.
Künste bildende 174, schöne 176 ff.
Kunstgeschmack **176 ff.** 268.
Künstler 76 80 146 178, politischer 85, griechische 242.
Kuriositäten 60.
Kurtisanen 255.
Kurzweil 158.

L.

Lachen 189 **197 f.** 201 222.
Laffe 128.
Laie (Gegs. Geistlicher) 112 125.
Landesväter 125.
Langeweile 44 **157 ff.**
Laune 161, gute 161 f.
Launen 130 233, Land der L. 263 A.
Leben, Lebenskraft 134 f. 154 f. 228, sein Wert 166 217, eine Last 70 193; vgl. 189.
Lebensart, gute 181.
Leere, innere 61 157 f.
Leidenschaften **183 ff. 202 ff.**, meist unheilbar 204, nur bei Menschen 203 206, Einteilung ders. 205 f.
Leserei 157 Anm., vgl. Romanleserinnen.
Licht, das 50.
Liebe u. Ehe 156; vgl. Frauen, Verliebtheit.
Logik 22 A. **30** 32.
Lotterie 118 164 215 268.
Lüderlichkeit 258 f.
Lügen 289, harmloses 83 f.
Lust und Unlust, Gefühl der 47 167 183 187 227, gehört zur Sinnlichkeit 111 **153 ff.**, intellektuelle **167 ff.**
Luxus 181 f. vgl. Üppigkeit.

M.

Mädchen, sollen naiv sein 19, müssen lächeln 202.

Magnaten, polnische 59.
Mahlzeiten siehe Tischgesellschaften.
Malerei 41 178f.
Manie 114 128.
Manieren, gefällige 219 224, ländliche und städtische 248f.
Mathematik 13.
Mausoleum 102.
Medizin, gerichtliche 131.
Melancholie 39 130, als Temperament 229 230 233.
Memorieren das, seine 3 Arten 88f.
Mensch der, als Natur- und Vernunftwesen 226, vernünftiges Tier 275ff.; die ersten 276ff., seine Anlagen s. d.
Menschengattung 275ff.
—gestalt 73 91 241.
—kenntnis 3ff. 241.
—verstand, gesunder 28f. 35 68 239 vgl. Gemeinsinn.
—würde 239.
Menschheit, reine 282.
Metaphysik 32.
Mienen, Mienenspiel 242 246ff. 268.
Minister 259.
Mißfallen, moralisches 163f.
Mitleid 161 166 186 189.
Mnemotechnik s. Gedächtniskunst.
Mode, Moden 141 175 238.
—geschmack 174f.
—journale 157A.
—nland 263A.
Monarchie 286.
Monogamie 251.
Monotonie 61.
Moralität und Religion 100 112 283, und Ästhetik 173.
Moralisierung 279 281.
Musik 49 75 121 174 178 218, belebt das Denken 75.
musikalisches Gehör 55 67.
—e Phantasie 23f.
Mut 190ff., moralischer 192.
Mutterwitz 29.
Mystiker 25f. 137.

N.

Nachäffer 236 vgl. 271.
Nacht und Tag, Wirkung von 25 85.
Naivetät 19.
Narr 119 126ff. 202 288, in der Mode 175, Hospitalnarr 133 134.
Nation definiert 260.
Nationalphysiognomie 249.
Naturell (Naturanlage) 226 227 262 vgl. Anlage.
Naturmenschen 206f.
Naturweisheit 253 260 275 285.
Naturzustand (Gegs. bürgerl. Zustand) des Menschen 251f. 276 280ff.
Neigung(en) definiert 183 vgl. 44 203 205 208f. 253.
Nervensystem 47.
Neuigkeit der Empfindungen 60, in der Mode 175, der Darstellung 177 177A. 180, des Tages 222.
Norm ästhetische 242.

O.

Offiziere 109.
Ohnmacht, körperliche 64f., seelische gegenüber reinem Übel 199.
Opiumrausch 135 190.
optische Täuschungen 25A. 36.
Orakel, orakelmäßige Eingebungen (w. s.) 35 78.
Ordnung des Mannigfaltigen 34.
Organempfindungen 47f. 53.
Orgelspiel 23f.
Originalität 145ff.; vgl. Geist und Genie.
Orthodoxer 234A.

P.

Pandektenlehre in Bildern 89 A.
Paradoxie 14 f. 142.
Parlament, englisches 86.
Parodie 59 f.
Pathologie 228, patholog. Anreiz 186.
Pedanterie 27 201, deutsche 271.
Person (Gegs. Sache) 11 278.
Perspektive 41.
Pflichtbegriff (—gesetz) 15 38 279.
Phantasie 66 83 86 87, künstlerische 76, musikalische s. d. vgl. Einbildungskraft.
Phantasten 66 91 115 129.
Philosoph, der (ideale) **221 A.**; seine Kaltblütigkeit 232, vgl. 239, Gegs. zum Geographen 262.
Phlegma, im guten Sinne 184 187 **232 f.** 234 269, als Schwäche 232, dem Deutschen eigentümlich 269 f.
Phrasen 40.
Physiognomik **239—241**, moralische 288.
Pinsel (= Einfaltspinsel) 21 126 202.
Plackereien der Konvenienz 38.
Planetenbewohner 73 288.
—lesen 94.
Pluralismus im Gegs. zum Egoismus 15, Plur. der Majestät 16.
Pöbel definiert 260 f.; vgl. 176 224.
Poesie vgl. Dichtkunst.
poetische Ader 180, Freiheit 179.
Polen 59 263 A. 272.
Polyhistoren 90 149.
Pomp 176 231, italienischer 268.
Popularität, falsche 28.
pragmatische Erklärung 78, Anthropologie s. d.
praktische Prinzipien 235 237 vgl. Vernunft.
Predigten 61 62 79 A. 88.
Preis (Gegs. Wert, w. s.) 235.
Profil, griechisches 242 f.
Prognosen 102 f.
Propheten 96 99.
Prosa 95 179 f.
Psychologie 21 f. A. **30** 57.
Purismus 24.
Putz 59 255.
Pyramiden 102.

R.

Rachbegierde 195 **209 f.**
Raptus 130 185.
Rasse **273 f.** 288 290 A.
Rauchen 56 156 f.
Recht, Rechtsbegriff 207 A. 208 **209.**
— des Stärkeren bzw. Schwächeren 251.
Rechtsbegierde 209 f.
Redekunst 35, vgl. Beredsamkeit.
Redner der, ist ein Dichter 177.
Redseligkeit der Frauen 124 251.
Reflexion 21 A. 27 31 f.
Regel 106 108; Vermögen der Regeln = Verstand (w. s.).
Regelmäßigkeit, des Gesichts 243.
Reichtum der Juden 121.
Reim 179.
Reisebeschreibungen 4.
Reisen das 4 61 vgl. 267 f. A. 269.
Religion 100, —sunterricht 283, benutzt von der Politik 290 A.
Republik 287; französische 86 110 194.
Reue 162 230.
Revolution des Inneren 238.
Rezeptivität 21 A. 29 31.
Ritterbücher 199; —sitz 266 A.
Romane 123 156 177 A.
—leserinnen 91 vgl. 123.
Rottieren das 261.
Ruinen 102.
Russen 221 252 A. 263 A. 272.

S.

Sagazität 144f.
Salze 52 56.
Sammlung des Geistes 122 vgl. 156.
Sanguiniker 39 **229f.** 233f.
Schädelbildung 244f.
Scham 181 195 196.
Scharfsinn 113f.
Schauspiele 75 199f. vgl. auch 223.
Schein 22 231, schöner 45f., erlaubter moralischer **43ff.**, vgl. auch Sinnenschein.
Scheinen 19.
Scheintod 65.
Schielen 247.
Schlaf 63 77 97, Schlaftrunkenheit 63f.
Schmeichler 211f.
Schmerz **153—155**, als Stachel der Tätigkeit 155 160 vgl. **162ff.**, süßer 164.
Schönheit (die), Schöne (das) 167 **170** 172f. 180 243, vgl. Künste.
Schreck 64 188 191.
Schreibkunst 91.
Schreibtafel 90.
Schreien 101, der Kinder 206f. 283A., des Zornes 184, des Patienten 191.
Schüchternheit 190.
Schulstrenge 146.
Schulwitz 29.
Schwärmerei 36 57f. 73 100 115 146 234A.
Schwelgerei 181.
Schwindel 64 69A. 81 200.
Seekrankheit 69A. 200f.
Seele 57 **134** 227f., schöne 170.
Seelenarzt 184 185.
—größe 170 237, —güte **170f.** 237, —stärke 170 235f. 236f.
Sehen das 50f.
Seher der 96 vgl. 178.
Sehnsucht 183.
Selbstbeobachtung 5 18ff.
Selbstbesserung 162.
—bewußtsein 11f., = Apperzeption (w. s.) 21A.
—denken 112 151.
—mord 130 158 **192ff.**
Sensation (= Sinnenempfindung) 47.
Sensorium commune 134.
Separatisten (= Sektierer) 71.
Siebenzahl, die 104.
Silhouetten 241.
Sinn, innerer 21 30 32 36 47 **57f.** 134 216; Sinn für etwas 68; die fünf äußeren **46ff.**; inwendiger 47, subjektiver und objektive 47f. 51 55f.; obere und niedere 52.
Sinnenempfindungen 31, ihre Grade u. Arten **58ff.**
Sinnenschein 36 **41f.**
Sinnenurteil 13f.
Sinnlichkeit (vgl. Sinn) im Gegs. zum Verstand (w. s.) 29f. 46, Apologie derselben **33ff.** Sie ist nicht verworren 34f., gebietet nicht 35f., betrügt nicht 36f., vgl. 176f.
Sinnspruch 68.
Sittsamkeit 45, des Geschmacks 170, der Frauen 254, deutsche 271.
Sittlichkeit 281.
Somnambulismus 97.
Sonderling 175 201 236.
Spanier 185 263A. **267f.**
Spiel, zweckloses des Gemüts 44, der Natur mit uns 215 **249f.**, der Sinnlichkeit 177, der Einbildungskraft **169**; um Geld 155f. 218f. Vgl. Glücksspiel, Kartenspiel, Knabenspiele.
Spitzfindigkeiten 113.
Spontaneität 21A. 31.
Sprache 49 101 178, französ. u. englische 262 vgl. 264, der Damen 262 264.
Sprichwort 142, russisches 25.

Staat und Kirche 290A.
Steckenpferd 116f.
Steigerung der Empfindungen 62f. 188.
Sterben, das 65 161f. 248.
Stirn 245.
Strafen, das 184.
Subalterne 111.
Symbole 73A. 99.
symbolische Erkenntnis 99.
Sympathie der Einbildungskraft 82f. 166 vgl. Mitleid.

T.

Tabak 56 156.
Tafelmusik 223.
Tagebücher, ihre Gefahr 18 20.
Takt, logischer 29, musikalischer 179.
Talent 139f. 177.
Tanz 218.
Tapferkeit 190f. 195.
Tastsinn 48f. 73f.
Taube, Taubstumme 49 54f. 101.
Täuschungen, innere 57f., optische s. d., vgl. Betrug, Sinnenschein.
Temperamente, physiologischer und psychologischer Begriff **227**, Einteilung (228f.) in solche der Gefühle (229f.) und der Tätigkeit (231f.); die 4 Temperamente **228—234**; sie neutralisieren sich öfters 233; in der Religion 234A.
Tiefsinn 25 130 229.
Tiere, ihre Vorstellungen 23, haben keine Leidenschaften 203.
Tierheit 207A., im Menschen **282f.**
Tischgesellschaften 171, Regeln für **219ff.**
Titelsucht der Deutschen 263A. **271.**
Tod s. Sterben.
Todesfurcht 65 130 193.
Todesstrafe 132.
Tollhaus s. Irrenhaus.
Tollheit 115 136f.
Tollkühnheit 190.
Tonkünstler 178.
Topik 89.
Tor, Torheit 126 128 175 253 288.
Tränen 189, des Mannes 199, erste des Kindes 207A., der Frauen 251 vgl. Weinen.
Traum, Träumen 66 77f. **97f.**
Trinken, das **69ff.**
Trunkenheit 63 69A. 70f.
Tugend definiert 38, gesellige 43, vgl. 239.
Türken 190 262f.A. 272.

U.

Übersinnliche, das 197.
überstudiert 136f.
Umgänglichkeit 218.
Unerschrockenheit 190.
Ungeheuere, das 172.
Ungezwungenheit 18.
Unmündigkeit der Kinder und Frauen 124, des Volkes 125, der Gelehrten 125, der Verschwender 126.
Unsinn 68.
Unsterblichkeit, Hoffnung auf 93f.
Unterhaltung (gesellige) 39 122, im Gehen 61; vgl. Konversation.
Unvernunft 134 137.
Unwissenheit 118.
Üppigkeit 181f.
Urteilskraft 90 107 108 **110f.** 113 140 141f. 150f.; ästhetische 168, gestörte 133.
Urteil der Geschlechter übereinander 255f.

V.

Vapeurs, der Damen 163.
Varietäten der Völker 262 263f.

Venus, mediceische 242.
Verfassung (politische), Arten derselben 287, Ideal Kants 284 287, englische 261 269, deutsche 271, bürgerliche übh 282 284.
Vergeßlichkeit 91 98.
Vergnügen **153f.** 164f. **187**, verständiger Genuß desselben 163, Relativität 187, öffentliches 253.
Vermischung von Völkern 262 265 267 273.
Verliebtheit 42 83 136 185 201 203, wodurch geheilt 84 185 201 203 255.
Vernunft 107 108 **111** 151f., reine praktische 204 209 vgl. 186f. 278, technisch-praktische 210, = allgemeine Gesetzgebung 173.
Vernünftelei 111 113 vgl. 222.
Verrücktheit 115 130; vier Arten ders. **132ff.**
Vers 179f.
Verschlagenheit 119.
Versmacherei 179 270A.
Verstand = Vermögen zu denken 11, der Erkenntnis 26f. 29 108, der Regeln 106 111, der Vorstellung des Allgemeinen 169. Verstand und Sinnlichkeit **29ff.**; gemeinsame Wurzel mit ihr 80, Gegensatz 106f.; Verstand in allgemeiner Bedeutung 107 169, gesunder (richtiger) 107f. 111 123 138 (s. auch Menschenverstand); vgl. noch 25 140.
Vervollkommnung des Menschen 275f.
Verwandtschaft der Vorstellungen 79f.
Verwunderung 172 188 196f.
Vielweiberei 251.
Vikariat der Sinne 54f. 73f.
Vitalempfindung 47f. 53.
Vogelgesang, Entstehung dess. 277 277A.
Volk definiert 260, Charakter dess. **260—274.**
Vorhersehung 87 **91ff.**
Vorsehung 284 286.
Vorstellungen, dunkle (unbewußte) **22ff.**, klare und deutliche 22 **26f.**, verworrene und undeutliche 26 30A., innere und äußere 34 51, Assoziation derselben s. d., ihre Verwandtschaft s. d.

W.

Wahn definiert 214.
Wahnsinn 115 133 185.
Wahnwitz 115 133.
Wahrhaftigkeit 239.
Wahrnehmung, Anfänge ders. 12f., mittelbare und unmittelbare 48f.; vgl. 34.
Wahrsagen **94ff.**
Wappen 100f.
Wechsel der Empfindungen 60f.
Weibliches Geschlecht s. Frauen.
Weinen 109 189 **191f.**
Weingenuß 69f.
Weisheit 112f. 166 187 210 240.
Weissagen 96.
Weltbürgertum 15 168A., vgl. Kosmopolitismus, —ganzes 15, —kenntnis 3f. 6A.
Werben, das, der Geschlechter 254f.
Wert, innerer, des Menschen **235 235f. A.**
Wettergespräche 64f.A. 79A. 92.
Widerspruch 59.
Willkür, freie 34 77.
Windbeutel 233.
Wissenschaft 28 180, ihr Fortschritt 280f.
Witwen 164 199 252 259 260.

Witz 29 113f. 117f. **141** 200 222, produktiver 141ff., launiger 142, kaustischer 180 231.
Witzlinge 89 118.
Wohl, als Sinnen- oder Verstandeswohl 287.
Wohlgefallen, moralisches 163f., ästhetisches 173f., —geschmack 167f. vgl. Geschmack.
Wohlleben 181 218f.
Wunderkinder 149f.
Wunderzeichen 103.
Wunsch 183.
Wut 139.

X.

Xenien 180.

Z.

Zahlenmystik 106 vgl. 105.
Zartheit der Empfindung 161.
Zeichen, willkürliche, natürliche und Wunderzeichen 100ff.
Zeit, 31 32 57 87 154.
Zeitunglesen 122 vgl. 222.
Zeitvertreib 42.
Zeremonien, kirchliche 38, gesellschaftliche 39.
Zerstreutheit 77 **120ff.** 201.
Zerstreuung 121f.
Zivilisation 278 279 281.
Zorn 184 185f. 188 191 193 **195f.** 197 199.
Zufriedenheit 159f. 163.
Zusammenhang der Vorstellungen, mathematischer u. dynamischer 80A.
Zwecke 108 214, und Mittel 208, des Menschen 218, der Natur 253, **275** 285.
Zwietracht als Keim der Eintracht 275.
Zwölfzahl, die 105.
Zyniker 224 235A.
Zynismus 24.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

IMMANUEL KANT

DIE RELIGION INNERHALB DER GRENZEN DER BLOSSEN VERNUNFT

VIERTE AUFLAGE

HERAUSGEGEBEN UND MIT EINER EINLEITUNG SOWIE EINEM PERSONEN- UND SACHREGISTER VERSEHEN VON

KARL VORLÄNDER

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 45
LEIPZIG 1919 / VERLAG VON FELIX MEINER

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Vorwort zur dritten Auflage.

Die Grundsätze, die ich bei vorliegender Neuausgabe von Kants „Philosophischer Religionslehre" befolgt habe, sind dieselben, die mich bei meinen Ausgaben der *Kritik der reinen Vernunft (O. Hendel, 1899)* und der *Kritik der Urteilskraft (Dürr, 1902)* geleitet haben. Ich darf den Leser auf die dortigen ausführlicheren Vorreden verweisen.

Die Einleitung hat eine Erweiterung dadurch erfahren, daß den Abschnitten über Entstehung, Inhalt, Grundtendenz, Aufnahme und Nachwirkungen der Schrift eine zusammenhängende Darstellung von Kants religiösem Entwicklungsgange vorausgeschickt ist. Den vorletzten (V.) Abschnitt der Einleitung bilden diesmal die auf das knappste Maß beschränkten textphilologischen Bemerkungen. Als „Beilagen" folgen endlich drei bisher noch in keiner Kantausgabe abgedruckte, zum erstenmal von *W. Dilthey* im *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* (1890) *Bd. III, Heft 3, S. 429 ff.* veröffentlichte Stücke: 1) Der Entwurf von Kants Schreiben an eine theologische Fakultät betr. Druckfreiheit seiner Schrift, 2) und 3) zwei vorher ungedruckte Entwürfe zu der Vorrede unserer Schrift. — Dem Personen- und Sachregister (terminologischen Wörterbuch) ist noch ein Verzeichnis der von Kant zitierten oder gedeuteten Bibelstellen beigegeben worden.

Dem Texte wurde die zweite Original-Auflage (von 1794) zugrunde gelegt, aber sämtliche Abweichungen von der ersten (soweit sie nicht Orthographie oder Interpunktion betrafen) notiert, desgleichen die Varianten der übrigen Ausgaben; unsere eigenen Textänderungen bringt ein besonderes Verzeichnis (Näheres s. Abschnitt V der Einleitung).

Im Einverständnis mit dem Herrn Verleger ist — die vorhin genannten Aktenstücke, die gewissermaßen urkundlichen Charakter an sich tragen, und einen Abdruck aus den *Losen Blättern aus Kants Nachlaß* in

Abschnitt IV, B der Einleitung ausgenommen — die neue Rechtschreibung angewandt. Ich glaube damit, wie ich schon in der Vorrede zu meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft auseinandergesetzt habe, im eigensten Sinne Kants selbst gehandelt zu haben. Ohne Andersdenkende verletzen zu wollen, bekenne ich mich zu dem Worte des ersten Herausgebers von Kants Sämtlichen Werken, Rosenkranz *(Vorrede zum I. Bd., Seite XVII)*: „Es gibt einen servilen Archaismus der Treue, dem es nicht sowohl um die Sache und ihre Vernunft als um Befriedigung paläologischer Akribie zu tun ist." Wer mit unserem Text jene eben erwähnten Ausnahmen vergleicht, wird den Unterschied in der Lektüre schon merken.

Es würde der schönste Lohn meiner Arbeit sein, wenn diese in neuem, zeitgemäßem Gewande erscheinende Ausgabe von Kants *Religion* dazu beitrüge, das Studium einer Schrift aufs neue zu fördern, die, trotz ihres Alters und gewisser in ihrer Zeit liegenden Einseitigkeiten, auch heute noch, in den religiösen Kämpfen der Gegenwart, die fruchtbarsten Gedanken anzuregen, ja manchem ein Leitstern zu werden geeignet ist.

Solingen, 18. August 1903.

Dr. K. Vorländer.

Zur vierten Auflage.

Die gesamte Einleitung ist neu bearbeitet worden und hat zahlreiche, zuweilen ziemlich einschneidende, Verbesserungen erfahren. Für den Text sind die seit 1903 erschienenen Neuausgaben der Akademie (Wobbermin) und Cassirers (A. Buchenau) verglichen worden. Im allgemeinen bin ich in den seit meiner ersten Ausgabe der *Religion* verstrichenen Jahren bezüglich der Textgestaltung konservativer geworden und habe daher einen Teil meiner damaligen Änderungen gestrichen.

Solingen, Juli 1919.

Karl Vorländer.

Inhalt.

Seite

Vorwort des Herausgebers III

Einleitung des Herausgebers IX

I. Kants religiöser Entwicklungsgang . . IX
a) Jugend S. IX. — b) Vorkritische Periode S. XII. — c) Kritische Periode S. XII. — d) Ergebnisse. Sonstige Zeugnisse über Kants Stellung zur Religion S. XXV.

II. Zur Entstehungsgeschichte der Schrift XXX

III. Grundtendenz und Inhalt der Schrift . . XL

IV. Wirkungen LI
a) Aufnahme bei den Zeitgenossen: 1. Gegner S. LI. 2. Anhänger S. LV. — b) Kant und Schiller S. LIX. — c) Weitere Nachwirkungen: 1. Der theologische Rationalismus S. LXVIII. 2. Urteile moderner Theologen S. LXXI.

V. Textphilologisches LXXV
a) Die bisherigen Ausgaben S. LXXV. b) Zur Textgeschichte S. LXXVI. c) Textänderungen des Herausgebers S. LXXVIII.

VI. Beilagen LXXIX

Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Vorrede zur ersten Auflage (von 1793) 1

Vorrede zur zweiten Auflage (1794) 11

Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, d. i. vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur 15

I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur 25

II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur 28

III. Der Mensch ist von Natur böse 32

Seite

IV. Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur 41

Allgemeine Anmerkung. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft 47

Zweites Stück. Von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen 59

1. Abschn. Von dem Rechtsanspruche des guten Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen 66

a) Personifizierte Idee des guten Prinzips S. 66. — b) Objektive Realität dieser Idee S. 68. — c) Schwierigkeiten gegen die objektive Realität dieser Idee und Auflösung derselben S. 73.

2. Abschn. Von dem Rechtsanspruche des bösen Prinzips und dem Kampfe beider Prinzipien miteinander 88

Allgemeine Anmerkung. (Von den Wundern.) 95

Drittes Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden 103

1. Abteilung. Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Prinzips 108

I. Von dem ethischen Naturzustande S. 108.

II. Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden S. 110.

III. Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen S. 112.

IV. Die Idee eines Volkes Gottes ist nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen S. 114.

V. Die Konstitution einer jeden Kirche geht von einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus S. 117.

VI. Der Kirchenglauben hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben S. 125.

VII. Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes S. 132.

Seite

2. Abteilung. Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips 143

Allgemeine Anmerkung. (Von den „Geheimnissen".) 158

Viertes Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum 173

1. Teil. Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt 179

1. Abschn.: Die christliche Religion als natürliche Religion 183

2. Abschn.: Die christliche Religion als gelehrte Religion 190

2. Teil. Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion 196

§ 1. Vom allgemeinen subjektiven Grunde des Religionswahnes S. 197.

§ 2. Das dem Religionswahn entgegengesetzte moralische Prinzip der Religion S. 199.

§ 3. Vom Pfaffentum als einem Regiment im Afterdienst des guten Prinzips S. 205.

§ 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen S. 217.

Allgemeine Anmerkung. (Von den „Gnadenmitteln".) 223

Register des Herausgebers . . . . . 237—260

Personen-Register 237

Sach-Register 237

Alphabetisches Verzeichnis der von Kant zitierten oder gedeuteten Bibelstellen . . . 258

Einleitung.

I. Kants religiöser Entwicklungsgang.

Die folgende Skizze, die zum erstenmal Kants religiöse Entwicklung im Zusammenhange darzustellen unternimmt, war auf weit verstreutes Material angewiesen. Zuverlässigste Quelle für die Zeit von Beginn seiner literarischen Tätigkeit an sind natürlich die Werke, einschließlich des Nachlasses, der Vorlesungen und des Briefwechsels. Außer den ältesten, bald nach Kants Tode von Freunden und Verehrern veröffentlichten biographischen Skizzen von Borowski, Jachmann, Wasianski, Hasse, Rink usw. (vgl. K. Vorländer, Die ältesten Kantbiographien, Berlin 1918) vgl. mein ‚Kants Leben' (Lpz. 1917), dem demnächst eine größere Kantbiographie folgen wird. Wertvolle Einzelbeiträge haben außerdem geliefert: E. Arnoldt, Kants Jugend und die ersten fünf Jahre seiner Privatdozentur. Königsberg 1882. Derselbe, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, jetzt in E. Arnoldts Ges. Werken, hrsg. von O. Schöndörffer. — G. Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants. Altpreuß. Monatsschrift XXXVI, Heft 1 u. 2. — A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Freiburg 1899. — E. Sänger, Kants Lehre vom Glauben. Leipzig 1903.

a) Jugend.

1. *Kindheit und Schulzeit.* In seinem elterlichen Hause hat Kant eine streng religiöse Erziehung genossen. Vater und Mutter gehörten der pietistischen Richtung an, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in Königsberg eingedrungen war und, namentlich unter dem Einfluß des Predigers und Professors Franz Albert Schultz (1692—1763), weite Kreise der Bevölkerung beherrschte. Beiden Eltern war die Religion Herzenssache; die ganze Atmosphäre der einfachen Hand-

werkerfamilie atmete strengste Sittenreinheit, Redlichkeit, Duldsamkeit und echte Frömmigkeit. Sie besaßen, wie ihnen der Sohn noch in seinem Alter nachrühmte, „das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaften beunruhigt wurde,“[1]) und gaben auch ihren Kindern eine Erziehung, wie sie, „von der moralischen Seite betrachtet, gar nicht besser sein konnte“ (Kant an Lindblom, 13. August 1797). Insbesondere die Mutter scheint einen nachhaltigen Einfluß auf den ernsten und sinnigen Knaben geübt zu haben; noch nach Jahrzehnten glänzte sein Auge, wenn er von ihr sprach. „Sie führte mich“, so erzählte er seinem späteren Biographen R. B. Jachmann, „oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge.“ Daneben ermangelte sie nicht, ihn fleißig an den von dem genannten F. A. Schultz gehaltenen Betstunden teilnehmen zu lassen. Dieser, als Seelsorger und Berater der Familie Kant, veranlaßte denn auch, daß der begabte Handwerkersohn in seinem neunten Lebensjahre (Herbst 1732) in das unter seinem Einfluß stehende Collegium Fridericianum aufgenommen wurde.

Diese seit 1733 von Schultz selbst geleitete gymnasiale Lehranstalt, in der Immanuel seine ganze fernere Schulzeit (1732—1740) zugebracht hat, war ebenfalls gänzlich vom Geiste des Pietismus durchdrungen. Ihr Zweck bestand ausgesprochenermaßen darin, „daß einesteils die Untergebenen aus ihrem geistlichen Verderben errettet und das rechtschaffene Christentum ihrem Herzen von Jugend auf eingepflanzet, andernteils aber auch ihr zeitliches Wohlsein befördert werden möge.“ Von früh 5 bis abends 9 Uhr beherrschte nach gleichzeitigen Zeugnissen die Religion den ganzen Unterricht. Das Griechische z. B.

[1]) *Rink, Ansichten aus I. Kants Leben. Königsberg 1805. S. 14f.*

ward am Neuen Testament gelehrt und sogar die „Historie" an die biblische Geschichte angeschlossen. Kein Wunder daher, wenn der philosophische und der mathematische Unterricht darbten, an den Kant „in seinen mittleren Lebensjahren nicht ohne Lachen" zurückdachte. Übrigens konnte er schon damals „an dem Schema von Frömmigkeit oder eigentlich Frömmelei, zu dem sich manche seiner Mitschüler und bisweilen nur aus sehr niedrigen Absichten bequemten, durchaus keinen Geschmack finden". Doch war Schultz wenigstens ein gebildeter, besonnener Mann, dem Süßlichkeit und Weichlichkeit fernlagen, und in dem sich von seiner Hallenser Studienzeit her der Spener-Franckesche Pietismus mit gründlicher Kenntnis der Wolffschen Philosophie paarte.[1])

2. *Universitätszeit und nächstfolgende Jahre.* Auch auf der Universität, die er im Herbst bezog, dauert ein gewisser Zusammenhang Kants mit dem Königsberger Pietismus noch fort. Er hat sich zwar nicht, wie Schubert noch annahm, als Theologe, ja wahrscheinlich überhaupt nicht bei einer bestimmten Fakultät einschreiben lassen, jedoch — hauptsächlich wohl aus persönlicher Anhänglichkeit und Verehrung — die Vorlesungen seines früheren Direktors Schultz über Dogmatik gehört. Auch der Mathematiker und Philosoph Knutzen, den Kant bekanntlich von allen seinen Universitätslehrern am meisten geschätzt hat, verband mit seinen philosophischen Überzeugungen eine pietistische Glaubensrichtung. Er schrieb u. a. einen *„Philosophischen Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion, darinnen die Notwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein und die Wahrheit oder Gewißheit der christlichen insbesondere aus ungezweifelten Gründen der Vernunft nach mathematischer Lehrart dargetan und behauptet wird"* (*Königsberg* 1739 f.). Indes ist sicher bezeugt, daß nicht die religiöse Richtung den jungen Immanuel an seinem Lehrer besonders anzog, sondern der Umstand, daß dieser zum Selbstdenken in philosophischen und mathematisch-physikalischen Dingen anregte.

[1]) Näheres s. in meinem ‚Kants Leben', S. 6—14.

Statt nach dem Muster seines Schulgefährten David Ruhnken ein tüchtiger Philologe zu werden, wie seine Freunde von ihm erwarteten, warf er sich ganz auf Philosophie, Mathematik und „reine" Naturwissenschaft. Daß er jedenfalls die Theologie ganz aus dem Auge verloren hatte, beweist die Antwort, die er seinem alten Lehrer Schultz einst auf dessen Frage nach seinem künftigen Berufe gab; er erklärte — „ein Medikus werden zu wollen". Denn die Tatsache, daß er im hohen Alter (1802) seinen Tischgenossen erzählte, er habe einmal eine Predigt über Matthäus 5, 23 („Sei willfährig deinem Widersacher") ausgearbeitet, beweist nicht, daß er sich wirklich dem geistlichen Amte hat widmen wollen. Und, wenn auch die von ihm beim Tode seines Vaters (1746) in das Familienbuch eingetragene Bemerkung[1]) noch in demjenigen Geiste gehalten scheint, der seine häusliche und Schulatmosphäre erfüllte, so zeigt doch schon die Wahl des Themas seiner berühmten ersten Abhandlung *(Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte)* und ebenso die Art von deren Bearbeitung seine geänderte Geistesrichtung an. Auch die später (1758) von seinem früheren Lehrer F. A. Schultz, ehe er ihn zu einer Professorstelle empfahl, mit feierlichem Ernst an ihn gerichtete Frage: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?" läßt auf gelinde Zweifel des besagten Theologen an der Rechtgläubigkeit des jungen Philosophen schließen.

b) Vorkritische Periode.

Von 1755 an liegt die weitere religiöse Entwicklung Kants in erster Linie in seinen Schriften vor, aus denen hier die für unser Thema charakteristischsten Züge mitgeteilt werden sollen.

1. Wir verweisen zunächst auf die Vorrede zur *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*

[1]) „Anno 1746, den 24. März Nachmittags um 1/24 Uhr ist mein liebster Vater durch einen seeligen Tod abgefordert worden. Gott, der ihm in diesem Leben nicht viel Freude geniessen lassen, lasse ihm davor die ewige Freude zu Theil werden." (Nach *Arnoldt*, S. 609 Anm.)

(1755), deren ganzer erster Teil (Philos. Bibl. Bd. 48, S. 7—12) die Übereinstimmung zwischen des Autors System und der Religion zu zeigen beflissen ist, indem gerade bei seiner Auffassung „nach Zerteilung der Nebel die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbreche". Er erkennt hier noch den Wert des physikotheologischen Beweises an, meint aber, daß die „Verteidiger der Religion" und „Sachwalter des Glaubens", deren einen er mit einem „Freigeist" und „Naturalisten" disputieren läßt, sich dessen „auf eine schlechte Art zu bedienen pflegten". Die Theorien des Demokrit, Epikur und Lukrez, denen die seinige verwandt sei, brauchten durchaus nicht zur Gottesleugnung zu führen. Im Gegenteil, „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig verfahren kann": ein Gedanke, den dann später das wichtige achte Kapitel der Schrift des näheren ausführt. Der Grundsatz seines nachherigen Kritizismus: reinliche Scheidung von Wissen und Glauben, macht sich schon hier bemerkbar. Auf dem Felde der Naturwissenschaft besteht die strengmechanische Auffassung zu Recht; darüber hinaus aber bleibt der religiösen Auffassung Platz.

2. Weniger wichtig für uns ist die lateinisch geschriebene Habilitationsschrift des gleichen Jahres: *Nova dilucidatio etc.* Sie handelt zwar an einigen Stellen vom Dasein Gottes als des „unbedingt notwendigen Prinzips aller Möglichkeit", von dem Verhältnis der göttlichen „Voraussicht" zur menschlichen Willensfreiheit und sucht die Gottheit wegen des Bösen in der Welt zu rechtfertigen, tut dies aber in so logisch-dogmatischer Weise, daß auf die persönliche religiöse Entwicklung des Autors daraus keine weiteren Schlüsse gezogen werden können. Keine anderen wenigstens, als daß er sich — trotz gelegentlicher Polemik im einzelnen — im ganzen und großen noch in den Gleisen der herrschenden Wolffschen Schule befindet. Die gleichzeitigen Vorlesungen über Logik (1755/6) zeigen ein ähnliches Bild, nur daß außerdem eine Reihe Beispiele aus Sätzen der kirchlichen Dogmatik entlehnt werden.

3. Die Schlußbetrachtung der kleinen Schrift über das *Erdbeben von Lissabon* (1756) weist den „sträflichen Vorwitz" ab, welcher „dergleichen Schicksale jederzeit als verhängte Strafgerichte ansieht" und „sich anmaßt, die Absichten der göttlichen Ratschlüsse einzusehen und nach seinen Einsichten auszulegen". Dagegen seien wir „in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zwecke derselben gemäß gebrauchen sollen", nämlich „uns zu erinnern, daß die Güter der Erde unserem Triebe zur Glückseligkeit keine Genugtuung verschaffen können".

4. Die „mit einiger Eilfertigkeit niedergeschriebene" kurze Schrift *Über den Optimismus* (1759), die als Ankündigung seiner Vorlesungen für das Wintersemester 1759/60 erschien, verteidigt den Optimismus von dem Gedanken aus, daß Gott nicht umhin kann, das Beste zu wählen. Das Ganze ist das Beste und alles um des Ganzen willen gut. „An mir selbst unwürdig und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein um so höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heißen: Heil uns, wir sind! Und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen." In seinen späteren Jahren wollte Kant gerade von dieser mit seinen kritischen Anschauungen in Widerspruch stehenden Schrift nichts mehr wissen.

5. Die gemütvolle kleine Trostschrift: *Tröstung einer Mutter bei dem Tode ihres Sohnes* (F. von Funk 1760) gibt Kunde von des Philosophen wahrhaft innerlicher Religiosität, jener „ruhigen Heiterkeit der Seele, der keine Zufälle mehr unerwartet sind", verbunden mit einer „sanften Schwermut", wenn sie „die Nichtswürdigkeit desjenigen erwägt, was bei uns gemeiniglich für groß und wichtig gilt", aber trotz aller dunklen Schickungen vertrauend auf die Lenkung einer weisen und gütigen Vorsehung.

6. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) widerlegt die herkömmlichen „Gottesbeweise", an deren Stelle sie als „einzig möglichen", wenngleich nicht „nötigen" Er-

satz eine vertiefte Form des sogenannten ontologischen Beweises zuläßt. Der an die Anschauungen der kritischen Periode erinnernde Schlußsatz der Abhandlung lautet: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere". Trotzdem wurde sie zu Wien — auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

7. Die Preisschrift *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764), die schon in ihrem Titel ihren Standpunkt einigermaßen erkennen läßt, bringt keine wesentlich neuen Motive. Die ersten Gründe der natürlichen Theologie seien, meint Kant hier noch, „der größten philosophischen Evidenz fähig", wenn auch nicht der mathematischen; eine Anzahl daraus abgeleiteter Probleme dagegen nur einer „annähernden", d. h. moralischen.

8. Kräftiger tritt die Skepsis in den bekanntlich den Einfluß des französischen und englischen Empirismus am stärksten verratenden *Träumen eines Geistersehers* (1766) hervor, die am Schlusse auch auf den religiösen Glauben zu sprechen kommen. Hier will Kant alle Dogmatik des Übernatürlichen („alle lärmenden Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen") „der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen". Zwar hat nach seiner Meinung „wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte". Aber es scheint ihm doch „der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen". Es ist der Standpunkt des hier zum ersten Male erscheinenden „moralischen Glaubens", der, ohne sich auf spitzfindiges Vernünfteln einzulassen, den Menschen „ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt" und der sich dann in der *Religion innerhalb etc.* zu dem Satze erweitert: Religion gründet sich auf Moral, nicht Moral auf Religion. Was die „Geheimnisse der an-

deren Welt" betrifft, so rät Kant den Wißbegierigen, sich zu gedulden, bis sie — werden dahin kommen, und schließt mit den Worten von Voltaires Candide: „Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!"

9. Die *Dissertation* von 1770 endlich definiert zwar einmal (§ 9) Gott als vollkommenstes Wesen im theoretischen Sinne und wendet sich an einer anderen Stelle (§ 22, Zusatz) gegen Malebranches mystische Gottesanschauung, steht aber sonst zu unserem Thema in keinerlei Beziehung.

c) Kritische Periode.

1. Über Kants religiöse Auffassung während des Jahrzehnts von 1771—1781, das ganz der Ausarbeitung seines großen kritischen Hauptwerkes gewidmet war, geben uns einige Briefe erwünschten Aufschluß. In ihnen haben wir — 18 Jahre vor ihrem Erscheinen — bereits die Grundgedanken der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* vor uns. In Betracht kommen ein ausführlicher Brief und ein Briefentwurf an Lavater (1775), sowie ein Schreiben an Chr. H. Wolke (1776).

Lavater hatte am 8. April 1774 in einem von Verehrung überfließenden Briefe um Kants Urteil über seine Abhandlung vom Glauben und Gebet gebeten. In seiner Antwort vom 28. April 1775 entwickelt nun unser Philosoph seine von der des Züricher Propheten gänzlich abweichende religiöse und religionsgeschichtliche Auffassung. Er unterscheidet in einer Art, die an Lessing erinnert, die Lehre Christi von der Nachricht, die wir über sie haben. „Um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst die moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen herauszuziehen. Diese ist gewiß die Grundlehre des Evangelii," alles andere nur „Hülfslehre". Wenn wir getan haben, was in unseren Kräften stand, können wir demütig vertrauen, daß Gott „bei der Heiligkeit seines Gesetzes und dem unüberwindlichen Bösen unseres Herzens" notwendig irgendeine „Ergänzung unserer Mangelhaftigkeit"

werde eintreten lassen. Die Art, wie er dies ausführe, wissen zu wollen, wäre Vorwitz, ja Vermessenheit. Wunder und Geheimisse mögen zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums nötig gewesen sein: jetzt, wo der Bau steht, muß das Gerüste wegfallen. Ich kann das Heil meiner Seele nicht auf unsichere historische Nachrichten gründen, denen ich zeitlich nicht nahe genug stehe, „um solche gefährliche und dreuste Entscheidungen zu tun". Denn Kant „gesteht frei: daß in Ansehung des Historischen unsere neutestamentischen Schriften niemals in das Ansehen können gebracht werden, daß wir es wagen dürften, jeder Zeile derselben mit ungemessenem Zutrauen uns zu übergeben". Der „Religionswahn" besteht in „gottesdienstlichen Bewerbungen (Observanzen)", „Glaubensbekenntnissen", „Anrufung heiliger Namen", die Religion dagegen, worin das wahre Heil der Menschheit liegt, in der „Reinigkeit unserer Gesinnung" und der „Gewissenhaftigkeit eines guten Lebenswandels". Bereits die Apostel freilich haben „die Hülfslehre des Evangelii für die Grundlehre genommen" und „anstatt des heiligen Lehrers praktische Religionslehre als das Wesentliche anzupreisen, die Verehrung dieses Lehrers selbst und eine Art von Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung und Lobeserhebung desselben, wowider jener doch so nachdrücklich und oft geredet hatte, angepriesen".

Der folgende Briefentwurf, der eine Ergänzung zu dem ersten „abgebrochenen" Schreiben geben will, übrigens Fragment geblieben ist, führt dieselben Gedanken nur weiter aus. Das Evangelium ist nicht Grund, sondern dient nur zur Befestigung meines (moralischen) Glaubens. Das, was mir zu tun obliegt, ist deutlich von dem zu scheiden, was etwa Gott zu meinem Vorteil tut. Kein Buch und keine mir selbst geschehene Offenbarung kann mir etwas als Religion auferlegen, was nicht schon durch das heilige Gesetz in mir ... mir zur Pflicht geworden ist.

Neben diesen Briefen an Lavater kommt für unser Thema noch ein auch pädagogisch höchst interesantes Schreiben vom 28. März 1776 an den Leiter des Dessauer Philanthropins, Christian Heinrich Wolke,

in Betracht. Man kennt Kants „Herzensanteil" an diesem Institut der Aufklärungspädagogik, der durch eine Reihe von Briefen bestätigt wird. In jenem Schreiben handelt es sich um den 6jährigen Sohn von Kants Freund Motherby, der dem Philanthropin übergeben und auch „in Ansehung der Religion" in dessen Geist erzogen werden soll. Der Kleine ist bis dahin noch absichtlich in Unkenntnis darüber gehalten worden, was eine Andachtshandlung sei. Denn Andachtshandlungen haben „insgesamt nur den Wert der Mittel zur Belebung einer tätigen Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit in Befolgung seiner Pflichten als göttlicher Gebote. Denn: daß die Religion nichts als eine Art von Gunstbewerbung und Einschmeichlung bei dem höchsten Wesen sei, in Ansehung deren die Menschen sich nur durch die Verschiedenheit ihrer Meinungen von der Art, die ihm die beliebteste sein möchte, unterscheiden, ist ein Wahn, der, er mag auf Satzungen oder frei von Satzungen gestimmet sein, alle moralische Gesinnung unsicher macht und auf Schrauben stellt, dadurch daß er außer dem guten Lebenswandel noch etwas anderes als ein Mittel annimmt, die Gunst des Höchsten gleichsam zu erschleichen und sich dadurch der genauesten Sorgfalt in Ansehung des ersteren gelegentlich zu überheben und doch auf den Notfall eine sichere Ausflucht in Bereitschaft zu haben".

2. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in dieser hauptsächlich der persönlichen religiösen Entwicklung unseres Philosophen gewidmeten Skizze des näheren auf die zum Teil recht ausgedehnten systematischen Erörterungen einzugehen, die Kants drei große kritische Werke sowie die übrigen Abhandlungen der kritischen Periode den theologischen Problemen (Gottesbegriff, Unsterblichkeit u. a.) haben zuteil werden lassen. Die terminologischen Register *meiner* Ausgaben der *Kritik der reinen Vernunft (Hendel, 1899)* und *Kritik der Urteilskraft (Philos. Bibl. 4. Aufl. 1913)* werden vielleicht manchem erwünschte Hilfe leisten. An dieser Stelle beschränken wir uns darauf, solche Äußerungen Kants hervorzuheben, die für seine religiöse Eigenart besonders kennzeichnend

sind. (Wir zitieren die *Kr. d. r. Vernunft* nach der zweiten, die *Kr. d. Urteilskraft* nach der in unserer Ausgabe zugrunde gelegten dritten Originalauflage, die übrigen Schriften nach meinen Ausgaben in der *Philosophischen Bibliothek.)*

3. *Kritik der reinen Vernunft:* Auch die Religion muß eine freie und öffentliche Kritik vertragen können, wenn sie auf „unverstellte" Achtung der Vernunft Anspruch machen will (1. Vorrede V, Anm.). Unsterblichkeit und Willensfreiheit sind Grundpfeiler aller Religion (773). Metaphysik kann nicht die Grundfeste der Religion sein, muß aber als ihre Schutzwehr stehen bleiben (877). Das, womit die Menschen im Kindesalter der Philosophie anfingen, nämlich „zuerst die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer anderen Welt zu studieren", ist der Punkt, womit „wir jetzt lieber endigen möchten" (880). Der praktische oder moralische Glaube an das Dasein Gottes und eine künftige Welt ist im Gegensatz zu dem „doktrinalen" (theoretischen) zwar unwandelbar, aber kein Wissen (856). Er enthält keine logische, sondern eine moralische Gewißheit; man darf in diesem Falle nicht sagen: Es ist, sondern: Ich bin moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw. (857). Die Antwort auf die letzte der drei Fragen, in denen sich alles Interesse der Vernunft vereinigt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? (833) lautet nach Kant: Du darfst auf Glückseligkeit in demselben Maße hoffen, als Du Dich ihrer durch Dein sittliches Verhalten würdig gemacht hast. — Die 2. Auflage des Werkes (1787) enthält keine von der ersten wesentlich verschiedene Auffassung. Der vielgenannte Satz der zweiten Vorrede: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", hat in dem ganzen Zusammenhang des Buches nicht den Sinn, den man ihm öfters von theologischer wie von radikaler Seite zugeschrieben hat.

4. Aus der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788): Unter die „materialen", zum Prinzip der Sittlichkeit untauglichen Bestimmungsgründe des menschlichen Wollens wird auch „der Wille Gottes" gezählt (S. 48).

Jedoch wird an späterer Stelle (S. 155) das christliche Moralprinzip nicht zu den theologischen („mithin" heteronomen) gerechnet, sondern als autonom bezeichnet; es übertreffe an Reinigkeit und Strenge selbst den Moralbegriff der Stoiker (153 Anm.). Die „Heiligung" der christlichen Religionslehre besteht im beharrlichen „moralischen Progressus"; wer in diesem aus echten moralischen Beweggründen bis zum Ende seines Lebens angehalten zu haben sich bewußt ist, darf sich „die tröstende Hoffnung, wenngleich nicht Gewißheit, machen, daß er auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz bei diesen Grundsätzen beharren werde" (148 Anm.). Das Dasein Gottes ist ein Postulat, d. i. eine notwendige theoretische Annahme zu praktischen Zwecken, weil es den „Grund der genauen Übereinstimmung der Natur (Glückseligkeit) mit der Sittlichkeit" enthält (149); aber der Glaube daran ist nicht objektive Pflicht, sondern subjektives Bedürfnis (150). Durch den Begriff des höchsten Guts als Objekt und Endzweck der reinen praktischen Vernunft, führt das Sittengesetz zur Religion, d. i. Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote (155). Gegen Mystizismus und religiöse Schwärmerei sind verschiedene Stellen (85, 102, 104, 145, 147) gerichtet: alles Gedanken, die uns in der *Religion* wieder begegnen werden.

5. Die *Kritik der Urteilskraft* steht nicht bloß zeitlich der *Religion* am nächsten, sondern spricht sich auch von allen übrigen Werken des Philosophen am ausführlichsten über theologische Probleme aus; die letzten sieben Paragraphen (S. 400—482) sind ausschließlich solchen gewidmet. Auch hier wird Religion definiert als „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (477), an anderer Stelle als „die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber" (441), an einer dritten als „der praktische (moralische) Gebrauch der Vernunft in subjektiver Absicht" (478); denn zu diesem praktischen Gebrauche ist sie vonnöten, nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturerkenntnis (ebend.). Ihr Wesentliches besteht in der Gesinnung (477). Auf die „Nachfolge" Christi wird an-

gespielt, ohne daß des letzteren Name genannt wird. (139, vgl. S. XXVII f.). Wahre Religion hegt wohl Ehrfurcht vor dem Erhabenen, nicht aber Furcht und Angst; „woraus dann nichts als Gunstbewerbung und Einschmeichlung statt einer Religion des guten Lebenswandels entspringen kann" (109). Sie besteht nicht in falscher Demut, Selbstverachtung, winselnder Reue und einer „bloß leidenden Gemütsverfassung", sondern im rüstigen Vertrauen auf die eigene Kraft zum Widerstand gegen das Böse (123). — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind die obersten Aufgaben der Metaphysik, die aber nicht auf theoretischem, sondern nur auf praktischem Wege zu lösen sind (465 ff.). Unsere ganze Gotteserkenntnis ist nur symbolisch (257), der Gottesbegriff für die Naturerkenntnis nur eine Hypothese (460), ein regulatives Prinzip (365), eine subjektiv-notwendige Maxime (367). Selbst das moralische Argument soll „keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei," sondern daß, „wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse" (424 Anm.). — Die natürliche Theologie kennt keine „Glaubensartikel" und „Bekenntnisse" (458 Anm.), während „Regierungen gern erlaubt haben", die Religion mit „Bildern und kindischem Apparat reichlich versorgen zu lassen", um ihre Untertanen „als bloß passiv, leichter behandeln" zu können (125).

6. Neben den drei Hauptwerken bieten die kleineren Schriften des Zeitraums 1784—1791 zwar nichts wesentlich Neues, aber doch einige interessante Einzelbeiträge zu unserem Thema. Zunächst die drei Abhandlungen der *Berliner Monatsschrift* aus den Jahren 1784 und 1786.

a) Der Artikel: *Was ist Aufklärung?* (Dezember 1784) ist insofern ein Vorläufer der 1. Vorrede zur *Religion innerhalb*, als Kant bereits hier den Unterschied macht zwischen dem Geistlichen als Beamten der Kirche, Gemeinde- und Katechismuslehrer, der sich nach den Symbolen seiner Kirche richten muß,

solange nichts darin seiner „inneren" Religion geradezu widerspricht, und andrerseits dem Geistlichen als Gelehrten, dem die volle Freiheit der Kritik, auch jenen Symbolen gegenüber, zustehen muß. Auf keinen Fall aber darf eine Synode oder ein Konzil seine Nachfolger auf ein unveränderliches Symbol verpflichten wollen: das hieße „die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten" (116).

b) Der Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Januar 1786) ist deshalb von Interesse, weil er, ähnlich wie später die *Religion*, die philosophische Theorie an eine „heilige Urkunde" — in diesem Falle 1. Mose II—VI — anknüpft. Als schließliches Ergebnis bei Betrachtung der ältesten Menschengeschichte bleibt dem Verfasser, trotz aller Übel im einzelnen, „Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechteren zum Besseren allmählich entwickelt" (68).

c) Die durch den Mendelssohn-Jacobischen Streit veranlaßte Abhandlung *Was heißt sich im Denken orientieren?* (Oktober 1786) bereitet schon den Glaubensbegriff der *Religion* vor. Da, wo die objektiven Prinzipien der Vernunft sich als unzulänglich erweisen, nämlich jenseits der Erfahrung, tritt auf theoretischem wie praktischem Gebiet ein subjektives Prinzip der Vernunft in sein Recht, ihr Bedürfnis. Das praktische Bedürfnis heißt der Vernunftglaube an das Übersinnliche (z. B. die Gottheit), der jedoch nie — wie der historische Glaube — ein Wissen werden kann, sondern stets den Charakter des „Postulats" (s. oben unter 4.) behält. Feinde des reinen Vernunftglaubens sind die vorgebliche „Erleuchtung" von oben (Schwärmerei), gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta (Aberglaube), Verzicht auf allen Vernunftglauben (Unglaube), bis zu dem Grundsatz, gar keine Pflicht mehr anzuerkennen (der Freigeisterei). (S. 137 f.)

d) In ähnlichem Sinne sind die gegen Mendelssohns Theorie vom gesunden Menschenverstande gerichteten *Bemerkungen zu Jacobs Prüfung der Mendels-*

sohnschen Morgenstunden (1786) gehalten. Auf dem Felde des Übersinnlichen sind keine „Einsichten" möglich, sondern nur ein „praktisch wohlgegründeter" Glaube (132). — Wie sehr Kant im übrigen mit seinem philosophischen Gegner Mendelssohn in Dingen der Religion übereinstimmte, zeigt sein Brief an denselben vom 16. August 1783 *(Briefwechsel I, 325)*. Mit Beziehung auf Mendelssohns Schrift *Jerusalem* schreibt Kant: „Sie haben die Notwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsrerseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muß; denn alle das Gewissen belästigenden Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht."

e) Von den erst aus Kants Nachlaß veröffentlichten *7 kleinen Aufsätzen aus den Jahren 1788—91 (Philos. Bibl. Bd. 50)* kommen für uns der zweite *(Über Wunder)* und der fünfte *(Vom Gebet)* in Betracht, freilich, ohne daß sie viel Charakteristisches böten. — Das Wunder wird definiert als „eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist" (264). Die Unvereinbarkeit aller Wunder mit dem Naturgesetz der Kausalität wird auf dem Wege logischer Schlüsse gezeigt, außerdem eine ziemlich scholastische Einteilung der Wunder in äußere und innere, rigorose und komparative, materiale und formale, okkasionelle und prästabilierte gegeben. — Das Gebet hat keine anderen als natürlichen Folgen. Manchen mag es um gewisser Vorzüge (Herbeiführung größerer Klarheit, Lebendigkeit, Antriebs zur Tugend) willen zu empfehlen sein, andere werden es nicht nötig haben. Zumal da in der Regel Heuchelei dabei ist; denn (wir halten das Folgende für einen Fehlschluß!) der Betende stellt sich dabei die Gottheit als etwas vor, was den Sinnen gegeben werden kann, er hört auf zu beten, wenn er Fortschritte im Guten gemacht hat, und er schämt sich, wenn man ihn betend findet.

Trotz dieser Verurteilung des Gebets will Kant es „in den öffentlichen Vorträgen an das Volk“ beibehalten wissen, weil es — „wirklich rhetorisch von großer Wirkung sein und einen großen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen soviel wie möglich herablassen muß“ (269 f.).

7. Die letzte Schrift endlich, welche ein Licht auf Kants religiöse Anschauungen vor Erscheinen der *Religion* wirft, ist der gleichfalls in der *Berlinischen Monatsschrift* (September 1791) erschienene Aufsatz: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.* Wie schon sein Titel ergibt, religionsphilosophischen Inhalts, steht er dem ersten Abschnitte der *Religion,* dessen Abfassung ja fast in die nämliche Zeit fällt, in seinen Gedankengängen außerordentlich nahe. Seine Hauptfragen: Wie ist die Existenz des Bösen in der Welt mit Gottes Heiligkeit, wie die zahllosen Übel mit seiner Güte, wie die Verteilung dieser Übel mit seiner Gerechtigkeit vereinbar? finden sich in anderer Form auch dort. Die Antwort lautet hier dahin, daß „unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechthin unvermögend sei.“ Auch von Einzelgedanken der späteren Schrift finden sich manche schon hier: die Wertung der religiösen Aufrichtigkeit, des höchsten Guts, die Religion des guten Lebenswandels im Gegensatz zu derjenigen der „Gunstbewerbung“ u. m. a. Besonders hübsch ist die Behandlung des Buches Hiob (S. 151 bis 154), die mit dem Gedanken abschließt, daß Hiob „nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“. Die rein moralische Auffassung der Religion führt zu dem entscheidenden Satze, daß „der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll, ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein muß,“ denn „zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht, brauchen wir ihn nicht“ (140 Anm.).

d) Ergebnisse. Sonstige Zeugnisse über Kants Stellung zur Religion.

Blicken wir zurück auf die im vorigen gezeichnete religiöse Entwicklungsgeschichte unseres Philosophen, so haben wir ein in seinen wesentlichen Zügen einheitliches Bild vor uns. Seit den 60er Jahren mindestens hat sich seine religiöse Gesamtansicht so wenig geändert, daß von einer Entwicklung eigentlich bloß in bedingtem Sinne die Rede sein kann. Nur die Methode der Begründung ändert sich — sie schreitet im Zusammenhang mit der philosophischen Gesamtentwicklung Kants von der vorkritischen zur kritischen vor —, sehr wenig dagegen der Inhalt. Dieser deckt sich im ganzen mit dem religiösen Rationalismus seiner Zeit, wenn auch der moralisch-praktische Grundzug bei Kant viel ausgeprägter hervortritt. Die Nachwirkungen des Pietismus auf Kant sind doch mehr negativer als positiver Art gewesen. Wohl hat er mit dem echten Pietismus, wie er ihn beispielsweise bei seinen Eltern oder bei seinem Direktor Schultz kennen lernte, gemein: die Schätzung der inneren Gesinnung, der religiösen Aufrichtigkeit, des guten Lebenswandels; und auch einzelne Ansichten, wie die Sympathie mit dem „wackeren" Spener, die Antipathie gegen Spinoza mögen Reste jener Jugendanschauung gewesen sein. Aber als Ganzes hat er den Pietismus eine „knechtische Gemütsart" genannt und mit „Frömmelei" identifiziert *(Religion S. 278 Anm.)*, ebenso den Vorwurf mystischer Anschauungen sets aufs energischste von sich abgewehrt. Gerade weil er die letzteren infolge seiner allgemeinen philosophischen und religiösen Weltanschauung ablehnen mußte, blieb seine Stellung zum „positiven" Christentum überhaupt eine viel kühlere, als sie ohne das vielleicht geworden wäre.

Diese seine persönliche Kühle gegenüber dem Christentum, soweit es über den Charakter einer „rein moralischen" Religion hinausgehen, insbesondere auf das Gefühl einwirken will, bezeugen auch diejenigen, die seinen vertrauten persönlichen Umgang genossen haben. So erzählt *Jachmann*, daß er ebensowenig,

wie in seinen Schriften, „in den mündlichen Gesprächen Kants irgendeine mystische Vorstellung bemerkt, noch weniger in seiner Pflichterfüllung und in allen Verhältnissen seines Lebens irgendein mystisches Gefühl an ihm wahrgenommen" habe. „Waren irgendeines Menschen Religionsmeinungen kalte Aussprüche der Vernunft, hat je ein Mensch alles, was Gefühl heißt, von seinen religiösen Handlungen ausgeschlossen, bestand je eines Menschen Gottesdienst bloß in einem reinen Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und in einer von allem Sinnlichen gereinigten und rein motivierten Pflichterfüllung, so war dies bei Kant der Fall" (80f.). Gleiches bezeugt von der anderen Seite her der den Philosophen zwar ebenfalls verehrende, aber religiös anders denkende *Borowski*. Er bedauert die kühle Stellung des von ihm sonst so bewunderten Mannes zum „positiven" Christentum. „Von Herzen wünschte ich, daß Kant die positive, namentlich die christliche Religion nicht bloß als Staatsbedürfnis oder als eine zu duldende Anstalt um der Schwachen willen (was jetzt schon viele, auch wohl auf der Kanzel, ihm nachsprechen) angesehen, sondern das Feststehende, Bessernde und Beglückende des Christentums ganz gekannt hätte; — daß ihm die Bibel nicht bloß ein ganz leidliches oder auch gutes Leitungsmittel der öffentlichen Volksunterweisung in der Landesreligion, sondern . . . ein heiliges, teures Buch gewesen wäre; daß er dieses Buch als Leitung des Schöpfers für die Menschenvernunft, die, ganz sich selbst überlassen, immer geirrt hat und irren wird bis ans Ende der Tage (obwohl jeder die seinige für die nicht irrende hält), dankbar anerkannt und nicht für ein einer selbstbeliebigen Deutung, die er moralisch nennt, bedürftiges Werklein erklärt hätte; . . . daß er dem öffentlichen Kultus beigewohnt und an den segensvollen Stiftungen unseres Herrn Anteil genommen hätte. . . . Um wieviel mehr Gutes würde er gewirkt haben" (S. 271f., 272f.). Daß Kant „allen äußeren und sinnlichen Religionsgebräuchen entsagt", daß er insbesondere kein Kirchengänger gewesen sei, bezeugt auch Jachmann. „Ob er in seinen früheren Jahren in religiöser Absicht die Kirche besucht habe,

ist mir nicht bekannt. In seinem Alter bedürfte er wenigstens keiner äußeren Mittel mehr, um seine innere Moralität zu heben" (81f.). Und, wenn nach der Rektoratswahl der neue Rektor und die Professoren, nach Fakultäten geordnet, sich in die Domkirche begaben, pflegte Kant, wenn er nicht selbst Rektor geworden war, an der Kirchenpforte vorbeizuschreiten *(Reusch)*. Als er einmal einem jungen Theologen zuliebe, der sich seine Zuneigung errungen, und von ihm zu einer Feldpredigerstelle empfohlen worden war, „sich in ein ganz neues Feld gemacht," nämlich eine — Predigtdisposition für ihn entworfen hatte, sandte er am Tage der Probepredigt doch — einen anderen Freund in die Kirche, der ihm über den Eindruck schleunigst berichten sollte (61).

Kurz: so sehr Kant auch in einzelnen wichtigen Punkten, wie wir noch sehen werden, von dem Standpunkt der vulgären Aufklärung abweicht, so stimmt er doch in seiner Ablehnung des Historischen in der Religion vollkommen mit ihr überein. Desgleichen in der Stellung, die er gegenüber dem „Supranaturalismus", dem orthodoxen wie dem pietistischen, einer-, dem Naturalismus und „freigeisterischen" Atheismus andererseits einnimmt. Er teilt mit den Aufklärern den Standpunkt der „natürlichen" Religion mit ihrer Begeisterung für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wenn er sie auch weit tiefer als jene begründet. Seine Ablehnung des Historischen zeigt sich besonders in seinem inneren Verhältnis zu dem Zentrum des positiven und auch des heutigen liberalen Christentums, dem historischen Jesus. Gewiß ist er von der höchsten Verehrung für ihn erfüllt, und als einst seine Moral mit derjenigen von Jesus verglichen wurde, bat er den Betreffenden, die Namen, „davon der eine geheiliget, der andere aber eines armen, ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers ist," fortzulassen und nur von „christlicher" und „philosophischer" Moral zu sprechen *(an Borowski, 24. Oktober 1792, Briefwechsel II, 365)*. Allein er hat kein persönliches Verhältnis zu Jesus, weil sein Moralstandpunkt keines Erlösers bedarf. Bezeichnend in dieser Hinsicht erscheint uns die Tatsache, daß er Jesus in seiner gan-

zen Religionsschrift nie und auch in seinen sonstigen Schriften und dem Briefwechsel, wo von ihm die Rede ist, so gut wie nie beim Namen nennt, sondern lieber die mannigfaltigsten Umschreibungen wie: Lehrer (Heiliger) des Evangelii, Sohn Gottes, göttlicher Gesandter u. a. (vgl. unser Register) gebraucht.[1])

Daß Kant trotzdem ein tief religiöser Mensch war, wenn man diesen Begriff in weiterem Sinne als dem eng-kirchlichen versteht, wird aus unserer Darstellung seines Entwicklungsganges klar geworden sein. Und er legte Wert darauf, diese seine Gesinnung so nachdrücklich wie möglich auch der zu seinen Füßen sitzenden studierenden Jugend einzuflößen. Nach *Jachmann* (S. 23) las er sein Kolleg über „rationale Theologie" am liebsten, wenn viele Theologen seine Zuhörer waren. „In einem Halbjahr fanden sich nur so wenige Zuhörer für diese Vorlesung, daß er sie schon aufgeben wollte; als er aber erfuhr, daß die versammelten Zuhörer fast alle Theologen wären, so las er für sie doch gegen ein geringes Honorar. Er hegte die Hoffnung, daß gerade aus diesem Collegio, in welchem er so lichtvoll und überzeugend sprach, sich das helle Licht vernünftiger Religionsüberzeugungen über sein ganzes Vaterland verbreiten würde." Und die jungen Theologen lernten bei ihm, wie Borowski in seiner, von Kant selbst in diesem Teile durchgesehenen, Biographie bezeugt, „nicht das System nachbeten, sondern über alles, folglich auch die theologischen Wahrheiten selbst nachdenken. Sie überzeugten sich aus seinen Vorträgen, daß seine Moral durchaus nicht im Widerspruche mit der christlichen Sittenlehre stand, wenn auch gleich diejenige genaue Harmonie zwischen beiden nicht stattfinden sollte, die so manche, die durchaus Christum und die Apostel nur ein und dasselbe wie Kant wollten sagen lassen, zu finden sich überredeten" (a. a. O. S. 193f.).[2])

---

[1]) In den „*Losen Blättern aus Kants Nachlaß*" dagegen kommt der Name „Jesus" oder „Christus" bisweilen vor.

[2]) Freilich hatten sich einmal, im Spätsommer 1785, auch eine Anzahl freigeistiger theologischer Zuhörer, die behaupteten,

Werfen wir zum Schluß noch einen kurzen Blick auf diese Vorlesungen selbst, die unter dem Titel *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre,* herausgegeben von *Pölitz,* 1817 (2. Aufl. 1830) erhalten worden sind, bei deren Verwendung freilich größte Vorsicht in ihrer sachlichen Verwendung geboten ist. Denn, wie Kant selbst einmal über die Schwierigkeit der Beschaffung einer brauchbaren Nachschrift seiner Vorlesungen an seinen Freund Marcus Herz schreibt: die fähigsten seiner Zuhörer schrieben am wenigsten nach; die aber, „so im Nachschreiben weitläuftig sind, haben selten Urteilskraft, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden und häufen eine Menge mißverstandenes Zeug unter das, was sie etwa richtig auffassen möchten."

So, wie sie jetzt dastehen, bringen die Vorlesungen übrigens nichts wesentlich Neues, sondern die Gedanken der gedruckten wissenschaftlichen Werke nur in populärerer Form und die kirchlichen Lehren mehr berücksichtigend. Theologie heißt hier: das System unserer Erkenntnis vom höchsten Wesen, Religion ist: die Anwendung der Theologie auf Moralität. Das Interesse der Vernunft an der Gotteserkenntnis ist ein vorzugsweise praktisches, indem unsere moralische Gesinnung durch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit mehr Nahrung und Stärke bekommt. Die natürliche Religion ist das Substrat aller Religion. Eine ausführliche Einteilung der Theologie in rationale, empirische usw. wird gegeben, die spekulativen Gottesbeweise auch hier abgelehnt. Die drei „Artikel des moralischen Glaubens", nicht theoretisch, sondern „bloß in praktischer Hinsicht anzunehmen", sind: Gott, Freiheit des menschlichen Willens und eine moralische Welt. Das Böse heißt hier nur „die unvollständige Entwicklung des Keims zum Guten". Der Gedanke der Prädestination ist unsittlich, weil er „Schlachtopfer des Elends" vorausbestimmt. Dagegen können wir uns „zu unserer Beruhigung" jede

---

weder Sittenlehre noch gesunde Vernunft noch öffentliche Glückseligkeit könne mit dem Christentum bestehen, auf Kant berufen. Vgl. darüber *K. Vorländer, Kants Leben* S. 122.

Begebenheit als Folge der göttlichen Lenkung denken. Überhaupt ist es „einer der größten Vorteile, daß uns die Lehre von einem Gott in Absicht auf unsere Erkenntnis die Beruhigung verschafft, daß dadurch das Reich der Natur mit dem Reich der Zwecke in eine genaue Verbindung gebracht wird". Allein die Erkenntnis von Gott darf nur die Moral vollenden, nicht dagegen bestimmen wollen, was Pflicht sei.

II. Zur Entstehungsgeschichte der Schrift.

Am 4. Mai 1793 schrieb Kant an den Theologieprofessor C. Fr. Stäudlin in Göttingen: „... Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen? (Metaphysik), 2. Was soll ich tun? (Moral), 3. Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie . . .). — Mit beikommender Schrift: *Religion innerhalb der Grenzen etc.* habe die dritte Abteilung meines Plans zu vollführen gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimütigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen." — Die Abfassung unserer Schrift beruhte also auf einem durchdachten Plane. Nachdem Kant in seinen drei großen kritischen Werken der Wissenschaft, der Moral und der (an dieser Stelle nicht erwähnten) Kunst eine neue Grundlage gegeben, war es nur natürlich, daß er auch das Gebiet der Religion, das ihm, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, von Jugend auf am Herzen lag, in den Bereich seiner kritischen Arbeit zog und die vielen Einzelausführungen, die wir ihn bereits in zahlreichen seiner früheren Schriften machen sahen, in einem zusammenfassenden, systematischen Werke zu ergänzen und abzuschließen unternahm.

Diesem planmäßigen Charakter scheint nun allerdings die Weise zu widersprechen, in der Kant zuerst dessen Veröffentlichung beabsichtigte. Anfangs sollte es nämlich gar nicht als — Buch, sondern in vier einzelnen „Stücken" in der von seinem Freunde Biester geleiteten *Berlinischen Monatsschrift* erscheinen, welcher er ja schon so manche seiner kleineren Arbeiten anvertraut hatte (vgl. S. XXI ff.). Allein nur dem „ersten Stücke" gelang dies, und zwar auch schon nicht ohne weiteres. Auf dem Throne des großen Friedrich saß König Friedrich Wilhelm II.; an der Stelle des Mannes, dem Kant sein größtes Werk gewidmet und der dem Philosophen bei jeder Gelegenheit seine dankbare Verehrung bezeigt hatte, stand der Obskurant Wöllner, der April 1791 als oberste Zensurbehörde in Kirchen- und Schulsachen das ebenso beschränkte wie verfolgungssüchtige Dreimänner-Kollegium der Hermes, Woltersdorf und Hillmer eingesetzt hatte.[1])

Im Februar 1792 sandte Kant seinen Aufsatz *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* (den ersten Abschnitt unserer Schrift) an Biester, den Redakteur der *Berlinischen Monatsschrift,* mit dem Ersuchen, ihn vor dem Druck der Berliner Zensurbehörde vorzulegen. Da die Monatsschrift seit Anfang 1792 außerhalb Preußens (in Jena) gedruckt wurde, hatte Kant eigentlich zu dieser Vorsicht oder Rücksicht keinen Grund. Allein er wollte, wie er sagt, „durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literarischen Schleichhandel gerne einschlüge und nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen Berlinischen Zensur sogenannte kühne Meinungen äußere". Biester reichte den Artikel also dem Ober-Konsistorial-Rat Hillmer, dem die Zensur über die Sachen „moralischen Inhalts" zufiel, ein und erhielt ihn bereits am Tage darauf mit dem *Imprimatur*

[1]) Vgl. *E. Fromm, I. Kant und die preußische Zensur. Lpz. 1894. E. Arnoldt, Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in bezug auf seine „Religionslehre" und seinen Konflikt mit der preußischen Regierung. Königsberg 1898. K. Vorländer, Kants Leben S. 156 ff., 176 ff.*

zurück. Er (Hillmer) habe den Druck erlaubt, „weil er nach sorgfältiger Durchlesung diese Schrift, wie die übrigen Kantischen, nur nachdenkenden, untersuchungs- und unterscheidungsfähigen Gelehrten, nicht aber allen Lesern überhaupt bestimmt und genießbar finde". So erschien der Aufsatz im Aprilheft der Monatsschrift, S. 323—385.

Nicht so gut erging es dem zweiten „Stück" (in unserer Ausgabe: *Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen etc.),* das Biester im Juni 1792 von Kant erhielt und alsbald der Zensur vorlegte. Diesmal fand Hillmer, daß das Manuskript seinem Inhalte nach „ganz in die biblische Theologie einschlage". Er habe es deshalb, so beschied er Biester am 14. Juni, seiner Instruktion gemäß, mit seinem theologischen Kollegen Hermes gemeinschaftlich durchgelesen und, da dieser sein *Imprimatur* verweigere, trete er ihm bei. Auf ein weiteres Schreiben Biesters an Hermes, berief sich dieser auf das (Wöllnersche) Religionsedikt als seine Richtschnur; „weiter könne er sich nicht darüber erklären". Mit Recht fügt Biester in seinem Briefe an Kant vom 18. Juni dieser Mitteilung die Worte bei: „Es muß wohl jeden empören, daß ein Hillmer und Hermes sich anmaßen wollen, der Welt vorzuschreiben, ob sie einen Kant lesen soll oder nicht." Er selbst aber, obwohl königlicher Beamter (Bibliothekar), scheute sich nicht, für seinen berühmten Mitarbeiter durch ein bereits am 20. Juni an den König gerichtetes ausführliches Immediat-Gesuch einzutreten. Allein es war für solche Eingaben eine ungünstige Zeit. Das Staatsministerium, dessen Plenum Biester seine Beschwerdeschrift vorzulegen gebeten hatte, war bereits am 21. Februar mit einer ungnädigen königl. Kabinetsordre bedacht worden, als es gegen die vom Kaiser in Hinblick auf die Französische Revolution empfohlene strenge Handhabung der Zensur allerlei Bedenken zu äußern gewagt hatte. Der König hatte seinen Ministern den Vorwurf gemacht: es schiene, als ob sie den Aufklärern das Wort reden und die „von so vielen Geistlichen und anderen Aufklärern so dreist unternommenen Verfälschungen der reinen christlichen Religion" als „außerwesentliche"

kritische Untersuchungen beschönigen wollten; und doch stehe das traurige Exempel jenes großen Staates jedermann vor Augen, wo der Keim der unglücklichen Revolution in jenen Religionsspöttern zu suchen sei, die noch jetzt von der betörten Nation im Grabe vergöttert würden; die Minister sollten fest zusammenstehen, um die königliche Willensmeinung in ihrem ganzen Umfang auszuführen. Gegenüber so ungnädigen Worten wagte das Ministerium nicht bei seiner Ansicht zu verharren. Und es kann nicht wundernehmen, daß dasselbe bereits am 2. Juli d. J. Biester eröffnete, „daß seine Beschwerde ungegründet befunden worden und es bei dem Ihm verweigerten Imprimatur sein Verbleiben habe".

Kant aber erbat sich nun, am 30. Juli 1792, sein Manuskript von Biester zurück, weil er „einen anderen Gebrauch und zwar bald davon zu machen gesinnt" sei, zumal da die erste Abhandlung ohne die nachfolgenden „in Ihrer Monatsschrift eine befremdliche Figur machen" müsse. Er wollte „dem Publikum die zu dem ersterwähnten Aufsatze vom radikalen Bösen noch gehörigen drei Abhandlungen nicht vorenthalten"; er wollte den Ausbau seines Systems mit der Ausführung jener „dritten Abteilung" seines „Planes" (S. XXX) vollenden; und er wollte schließlich auch, wie aus seiner gedruckten und zwei bis vor kurzem ungedruckten (s. u.) Vorreden zu seiner *Religion* hervorgeht, das Recht des Philosophen auf freie Religionsforschung innerhalb der Grenzen seiner Wissenschaft durch sein Vorgehen grundsätzlich zur Entscheidung bringen. Er vereinigte deshalb die vier zusammengehörigen Abhandlungen zu einem Buche, der heutigen *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* und entschloß sich, dieses einer „einheimischen", d. h. preußischen Theologen-Fakultät zur Begutachtung darüber vorzulegen, ob sie auf die Zensur desselben „als in biblische Theologie eingreifend, Anspruch mache oder sie vielmehr, als der philosophischen zuständig, von sich abweise" (an Stäudlin, a. a. O. S. 415).[1])

[1]) Der Entwurf eines solchen Schreibens an eine theologische Fakultät — wahrscheinlich, aber nicht unbedingt sicher (vgl.

Aus zarter Rücksichtnahme auf seine Königsberger Amtsgenossen, die er ungern „mit der geistlichen Oberexaminationskommission in Spannung versetzen" wollte, dachte Kant zunächst daran, sein Buch (durch Stäudlin) der Göttinger theologischen Fakultät zur Prüfung vorlegen zu lassen; dann nahm er Halle in Aussicht, kam aber davon zurück, da der Dekan der dortigen Fakultät kurz vorher Fichtes *Kritik aller Offenbarung* das Imprimatur verweigert hatte. Da jedoch die Königsberger theologische Fakultät selbst keine Unannehmlichkeiten davon befürchtete, ging er sie um ihre Entscheidung an, die in seinem Sinne fiel, also der philosophischen Fakultät das Recht der Zensur zuwies. Von einer solchen also (nicht von der theologischen in Königsberg, wie man nach der Darstellung bei Borowski bisher meist annahm), und auch nicht von der philosophischen Fakultät in Königsberg, wie noch *Dilthey* und *Fromm* meinten, sondern von der zu Jena ist das Imprimatur erteilt worden. *Arnoldt* nämlich hat auf verschiedenen Bogen des in R. Reickes Besitz befindlichen Kantischen Manuskripts den Zensurvermerk: „*Vidi J. C. Hennings, h. t. Decanus*" entdeckt; Justus Christian Hennings aber war h. t., d. h. „um diese Zeit" (Wintersemester 1792/3) Professor der Philosophie und Dekan der philosophischen Fakultät in Jena . Weshalb gerade Jena gewählt wurde? Wahrscheinlich, weil es Kant widerstrebte, von seinem eigenen Schüler Chr. J. Kraus, der im Wintersemester 1792/3 das Dekanat der Königsberger Fakultät verwaltete, die Druckerlaubnis sich erteilen zu lassen; dann aber auch, weil das Buch, wie schon die erste in der Berliner Monatsschrift erschienene Abhandlung, in Jena (bei Göpfert) gedruckt wurde. Am 28. Februar 1793 war es zur Hälfte gedruckt, wie Schiller, der die fertigen Druckbogen mit Begeisterung las, seinem Freunde Körner meldet.

Arnoldt a. a. O. S. 347, Anm.) an die Königsberger — ist nach Kants Konzept von Dilthey zum erstenmal im Archiv f. Gesch. d. Philos. III 429f. veröffentlicht worden; er folgt in unserer Ausgabe S. LXXIXf.

Es erschien zu Anfang der Ostermesse desselben Jahres [1])

Mit der Entstehungsgeschichte eines literarischen oder wissenschaftlichen Werkes pflegt in der Regel eine Erörterung der Quellen verbunden zu werden, aus denen der betreffende Schriftsteller geschöpft hat. Bei kaum einem Autor jedoch ist eine solche so wenig angebracht wie gerade bei Kant. Denn, ein so starker Leser er auch war, und so viel Kenntnisse auf den verschiedensten Gebieten menschlichen Wissens er auch besaß: sie lieferten ihm doch im besten Falle nur den Stoff, den er vollkommen selbständig verarbeitete; und, ganz erfüllt von seiner systematischen Aufgabe, ließ er sich, wenigstens in seiner kritischen Periode, nur wenig auf die historisch-literarische Seite der von ihm behandelten Probleme ein. So ist denn auch unser Personenregister zu der *Religion* sehr kurz und enthält, außer einigen Namen von Dichtern und Verfassern von Reisebeschreibungen (von denen Kant bekanntlich ein besonderer Freund war), nur wenige Philosophen- und Theologen-Namen. Dennoch möge an dieser Stelle das wenige berichtet werden, was wir von Kants theologischen Studien wissen.

Jachmann behauptet (a. a. O. S. 30), Kant habe „eine genaue Kenntnis der Religionsurkunden der Christen, Juden und anderer Völker und viele theologische Gelehrsamkeit besessen", schränkt aber diese sehr allgemeine Angabe bald darauf durch die Worte ein: „Er las auch bisweilen theologische Schriften." Bestimmter und deshalb wohl auch zuverlässiger spricht sich Borowski dahin aus, daß Kant gerade „theologische Untersuchungen, welcher Art sie auch waren, besonders diejenigen, die Exegese und Dogmatik betrafen, nie berührte" (S. 252); daß er an Ernestis theologischen Werken keinen Geschmack fand und „von den weiteren Forschungen Semlers, Tellers u. a. sowie den Resultaten derselben sehr wenig nur wußte . . . . In der Tat reichte sein Wissen in die-

[1]) Vgl. Kants Brief an Reinhold vom 21. Dezember 1792.

sem Fache über die Zeit der bei *D.* Schultz in den Jahren 1742 und 1743 angehörten dogmatischen Vorlesungen nicht hinaus" (253). Dagegen habe er in seinen späteren Jahren viel Kirchengeschichte getrieben, insbesondere nach seinem eigenen Zeugnis die 17 Bände von Schröckhs Kirchengeschichte ganz durchgearbeitet; daneben hie und da auch einmal von guten Predigten (von Spalding und Blair) Notiz genommen. Ganz so schlimm wird es nun zwar mit Kants Unkenntnis der gleichzeitigen Theologie nicht gewesen sein, denn aus seinem Briefwechsel (vgl. auch unser Personenregister) wissen wir, daß er nicht nur von so entgegengesetzten Erscheinungen, wie dem Freigeist Doktor Bahrdt und dem Mystiker Lavater, sondern auch von dem „Wolfenbüttler Fragmentisten" (Reimarus) Kenntnis nahm.

Damit kommen wir auf Kants Verhältnis zu dem ihm in seiner Persönlichkeit wie in seiner Religionsanschauung so vielfach verwandten Lessing. Wenn er das von ihm auf S. 111f. Anm. angezogene siebente Wolfenbüttler Fragment und die Vorrede seines Herausgebers Lessing dazu kannte, so ist kaum denkbar, daß er die damit zusammenhängenden übrigen theologischen Aufsätze Lessings ungelesen gelassen haben sollte, zumal da er dessen „Nathan" noch vor seinem Erscheinen in den Druckbogen las. Dazu hat Emil Arnoldt in eingehender Untersuchung[1]) eine innere Verwandtschaft beider Denker in religionsphilosophischer Beziehung nachgewiesen, von der wir im folgenden nur die wichtigsten Punkte wiedergeben.

Lessing: „Die Offenbarung gibt dem Menschengeschlecht nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher." Damit vergleiche man Kant (2. Aufl.) S. 233. — Lessing: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden;" Kant S. 290. — Lessing: „Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schrift-

[1]) *E. Arnoldt, Kritische Exkurse, Königsberg 1894, S. 193 bis 268.*

lichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat;" Kant S. 239 Mitte, 161f. — Lessing: „Die historischen Worte sind das Vehiculum des prophetischen Wortes;" Kant S. 173, 2. Hälfte. — Lessing: „Die Wunder, die Christus und seine Jünger taten, waren das Gerüste und nicht der Bau. Das Gerüste wird abgerissen, sobald der Bau vollendet ist;" Kant S. 179f. — Auch das Eintreten für die unbedingte Freiheit biblischer, ja aller Forschung schlechtweg ist beiden gemeinsam, wie überhaupt die Grundtendenz und Hauptsache: Anerkennung der Vernunft als letzten Kriteriums der Wahrheit und Bestimmung des wahren Verhältnisses zwischen ihr und der „Offenbarung". Daneben finden sich freilich im einzelnen auch Abweichungen genug, die auf der Verschiedenheit beider Persönlichkeiten beruhen, hier aber nicht erörtert zu werden brauchen. Daß Kant auch die übrigen Abhandlungen von Reimarus gekannt und gelesen hat, ist von *Arnoldt* (a. a. O. S. 255 bis 268) ebenfalls an der Hand einer ganzen Reihe von Parallelstellen fast zur Evidenz erwiesen worden.

Und nun noch eine „Quelle" ganz anderer Art für Kants Religionsschrift. *Borowski* schreibt (S. 253): „Vielleicht findet mancher die verbürgte Anekdote merkwürdig, daß Kant, ehe er die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* zum Abdruck gehen ließ, einen unserer ältesten Katechismen ‚*Grundlegung der christlichen Lehre*' (ungefähr aus den Jahren 1732 und 1733) ganz genau durchlas. Hieraus wird sich die Sonderbarkeit mancher Behauptungen in dieser Schrift und die darin hervortretende Neigung, seine Philosopheme der in den genannten Jahren herrschenden Terminologie und Exegese unterzulegen, ganz leicht erklären lassen." Diesen Katechismus — offenbar denselben, nach dem Kant in seinen Knabenjahren unterrichtet worden war — hat nun *Hollmann*, veranlaßt durch Borowskis Bemerkung, in der Königsberger Universitätsbibliothek gesucht und gefunden, und zwar in zwei verschiedenen Exemplaren, über die er eingehenden Bericht erstattet

hat.[1]) Beide sind ohne Angabe des Jahres gedruckt; das zweite umfangreichere Exemplar enthält außer einer „kurzen Ordnung des Heils" mehr Konfirmandenfragen als das erste (364 statt 309), außerdem noch den Kleinen Lutherischen Katechismus und neun andere kleinere Beilagen. Was uns jedoch näher angeht, sind die Ergebnisse einer Vergleichung dieser ganz und gar pietistischen *Grundlegung* mit Kants *Religion*. Daß 20 der von Kant erwähnten Bibelsprüche (s. deren Verzeichnis am Schlusse unseres Registers) sich auch in der *Grundlegung* finden, während 16 andere darin fehlen, ist vielleicht weniger erheblich. Wichtiger ist, daß in der Tat „die *Religion innerhalb* augenscheinlich auf die theologischen Kunstausdrücke Rücksicht nimmt und sich hierin an den Katechismus anschließt. Die Ausdrücke peccatum originarium resp. Erbsünde, Sündenfall, Wiedergeburt, Stand der Erniedrigung Christi, sichtbare und unsichtbare, streitende und triumphierende Kirche, Berufung, Genugtuung, Erwählung, der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn, Dreieinigkeit etc., die Kant in seinem Werke gebraucht und umdeutet, finden sich in den Katechismen" (Hollmann S. 45). Ja, mehr als das — neben diesen formellen Übereinstimmungen finden sich auch manche inhaltliche Berührungen, namentlich in der Lehre vom radikalen Bösen, der Wiedergeburt, dem Kampfe gegen das Böse u. m. a.,[2]) häufiger freilich Polemik, wie gegen die Anschauung der Katechismen, als gebe es verschiedene Religionen (anstatt Bekenntnisse) oder gegen die Definition der Religion als „eines Wegs, zu Gott zu kommen und ihm gefällig zu dienen".

Bei dieser Gelegenheit wird die Leser auch ein kurzer Hinweis auf Kants Bibel-Exemplar interessieren, das nach seinem Tode mit der übrigen Bibliothek testamentarischer Bestimmung gemäß an seinen Kollegen Gensichen († 1807) kam, von dem es Superintendent Neumann in Angerburg geschenkt erhielt. Dieser hat in den *Preußischen Provinzialblättern*

[1]) A. a. O. S. 41—48.
[2]) *Hollmann* a. a. O. S. 45—47.

XXIII 1, S. 84—88 (1840) darüber berichtet. Danach hatte Kant sehr viele Stellen unterstrichen, „ein Beweis, daß er die ganze h. Schrift gelesen und studiert hat". Das Exemplar war eine Baseler Ausgabe vom Jahre 1751. Leider ist es seitdem verschollen und Neumanns Bericht nicht genau. Danach hätte Kant „überall" in demselben „eigenhändige Anmerkungen gemacht" und gleich das erste weiße Blatt „ganz mit chronologischen [? K. V.] Bemerkungen beschrieben". Es werden dann aber nur 6 solcher kurzen Randbemerkungen zum 1. Buch Mose (4 zum ersten, je eine zum 6. bzw. 9. Kapitel) und 13 zum Neuen Testament, davon 5 zu Matthäus, 6 zu Lukas, 2 zu Johannes wiedergegeben, bei denen keine besondere Beziehung zu unserer Schrift wahrzunehmen ist.

Zu einer vollständigen Entstehungsgeschichte der *Religion* würde ein genaueres Eingehen auf die Vorarbeiten gehören, die gerade zu dieser Schrift in den von *R. Reicke* veröffentlichten *Losen Blättern aus Kants Nachlaß* besonders zahlreich vorliegen. Allein diese Notizen sind eben so zahlreich, so zerstreut und verlieren sich derart in Einzelheiten, daß ein anschauliches Bild davon doch nicht auf wenigen Seiten gegeben werden könnte, während eine gründliche Erörterung aller Einzelheiten ein besonderes Buch von einigen hundert Seiten erfordern würde. Zudem handelt es sich schließlich doch nicht um grundsätzlich neue, sondern um solche Gedanken, die in anderer — und zwar in der Regel besserer — Form in der fertigen Schrift Verwendung gefunden haben. Um jedoch dem Leser eine Vorstellung von ihrem Charakter zu geben, habe ich bei einem späteren Abschnitt dieser Einleitung (IV, B: *Kant und Schiller*) das betreffende Material aus den *Losen Blättern* hinzugefügt.

Für den jetzigen Titel seines Buches scheint sich Kant erst kurz vor dessen Erscheinen entschieden zu haben. Denn Schiller, der, wie wir oben (S. XXXIV) sahen, die Schrift während des Druckes in Jena las, nennt sie nicht anders als „Philosophische Religionslehre". Und diese Bezeichnung findet sich auch in der 1. Originalausgabe, sowohl in den Druckernoten

am Fuße der Bogenanfänge wie in der Überschrift der vier Hauptabschnitte des Buches *(„Der philosophischen Religionslehre erstes, zweites usw. Stück")*, die wir deshalb auch in den Seitenüberschriften unserer Ausgabe wiederhergestellt haben. Ja, auch die Vorrede zur ersten Auflage (S. XIX) bezeichnet das Buch nur als einen Leitfaden der reinen philosophischen Religionslehre. Erst im folgenden Jahre (1794), gelegentlich der Vorrede zur zweiten Auflage hat sich Kant über den schließlich doch gewählten Titel *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* geäußert. Damit kommen wir von der Entstehungsgeschichte zum Inhalt der Schrift.

III. Grundtendenz und Inhalt der Schrift.

Kants Schrift ist ihrer Grundtendenz nach ein Versuch der Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, biblischem Christentum und Vernunft.[1]) Angriffsweise geht er nur gegen die Orthodoxie vor: im übrigen hält er sich auf einer gewissen mittleren Linie. Freigeisterei und Naturalismus lehnt er ebenso deutlich ab wie Mystik und Pietismus. Offenbarungs- und Vernunftreligion sind ihm — das ist nach der 2. Vorrede, S. XXII der Sinn des Titels seiner Schrift — nicht zwei außereinander befindliche (exzentrische), sondern konzentrische Kreise, d. h. in der christlichen Offenbarungslehre ist das „reine Vernunftsystem der Religion", auf das seine Absicht geht, enthalten. Es braucht nur herausgeschält, das „historische" System nur „an moralische Begriffe bloß fragmentarisch gehalten" zu werden, dann wird „nach Weglassung alles Empirischen" die „eigentliche", reine oder moralische Vernunftreligion übrig bleiben. Auch in der Vorrede zum *Streit der Fakultäten* (1798) erklärt er ausdrücklich, den Titel *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* absichtlich gewählt zu haben, damit es nicht so aussehe, als wolle er „Reli-

[1]) Vgl. dazu auch: *E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904* und *H. Cohen, Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. 1910. S. 455—497.* Meine Auffassung deckt sich nicht ganz mit der dieser beiden Gelehrten.

gion aus bloßer Vernunft (ohne Offenbarung)" lehren, er habe vielmehr „nur dasjenige, was in der Bibel auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen" wollen.[1])

Ist nun dieser Zweck in der vorliegenden Schrift erreicht worden? Hat Kant in ihr ein „reines Vernunftsystem" der Religion „in einem Zusammenhange" errichtet? Hat er mit ihr sein Programm erfüllt (oben S. XXX) und, wie in seinen vorhergehenden drei großen kritischen Werken der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst, so auch der vierten Grundrichtung menschlichen Bewußtseins, der Religion eine dauernde philosophische Grundlage gegeben? Oder ist seine Religionsphilosophie etwa nur als ein Anhang zu seiner Ethik zu betrachten? — Ehe wir diese Fragen zu beantworten suchen, müssen wir uns einen kurzen Überblick verschaffen über den

Inhalt der Schrift.[2])

1. Die erste Vorrede ist bemüht, die Grenzscheide zwischen Moral und Religion zu ziehen, d. h. vor allem die erstere rein (intakt) zu erhalten. Das Sittengesetz hat seinen Zweck durchaus in sich selbst. Gleichwohl führt die Moral nach Kants Meinung „unumgänglich" zur Religion, denn es kann uns nicht gleichgültig sein, was bei unserem moralischen Han-

[1]) In der ersten Anmerkung *(Originalausgabe S. VII)*. Ähnlich entgegenkommend gegenüber ängstlichen Gemütern äußerte er sich bei der Übersendung der Schrift an den Würzburger Professor Matern Reuß. Er sei darauf bedacht gewesen, „keiner Kirche einen Anstoß zu geben, indem darin nicht die Rede ist, welchen Glaubens der Mensch überhaupt, sondern nur der, welcher sich bloß auf die Vernunft allein fußt, sein könne, die ... das Herz nicht vor dem empirischen Glauben in Ansehung irgendeiner Offenbarung verschließt". Er sage darin nicht, „daß die Vernunft in Sachen der Religion sich selbst genug zu sein zu behaupten wage, sondern ... alles übrige, was über ihr Vermögen noch hinzukommen muß, ohne daß sie wissen darf, worin es bestehe, von dem übernatürlichen Beistand des Himmels erwarten muß" *(Briefwechsel* II, No. 542).

[2]) Im folgenden soll nur der allgemeine Gedankengang der *Religion* in knappen Umrissen wiedergegeben werden, in bezug auf die Einzelprobleme vgl. die Stichworte unseres Sachregisters.

deln schließlich herauskommt. Nur wenn wir ein allmächtiges moralisches Wesen annehmen, ist die Verwirklichung des höchsten Gutes als Endzwecks der Welt denkbar. Der zweite Teil der Vorrede verbreitet sich, im Hinblick auf die Entstehungsgeschichte der Schrift, über das Zensurrecht und den Unterschied zwischen biblischer und philosophischer Theologie, praktischem Geistlichen und theologischem Gelehrten, um das Recht des eigenen Vorgehens, der Begründung einer philosophischen Religionslehre, zu wahren; denn die Wissenschaften „gewinnen lediglich durch die Absonderung".[1]) — Die zweite Vorrede bringt, außer ihren oben bereits berührten allgemeinen Ausführungen, nur einige verhältnismäßig unbedeutende Bemerkungen zu zwei Rezensionen der Schrift (von *Storr* in Tübingen und in den *Greifswalder krit. Nachrichten*).

Es folgt dann die *Philosophische Religionlehre* in vier „Stücken":

I. Über das radikale Böse in der menschlichen Natur (62 Seiten).
II. Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen (60 S.).
III. Vom Sieg des guten Prinzips über das Böse und der Stiftung eines Reiches Gottes auf Erden (98 S.).
IV. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum (70 S.).

2. Vom „ersten Stück" sagt Kant (s. Vorrede XX), es habe „wegen des genauen Zusammenhanges der Materien" in der neuen Schrift wieder abgedruckt werden müssen. Das ist insofern richtig, als das zweite und die übrigen Stücke, wie schon aus den Überschriften ersichtlich, unmittelbar daran anknüpfen. Eine andere Frage wäre es, ob der Inhalt ein vorzugsweise theologischer bezw. religionsphilosophischer ist. Das ist nach unserer Empfindung nicht der Fall; vielmehr hatte die Zensurbehörde darin

[1]) Bezüglich der Zensur verlangt unser Philosoph noch recht wenig: er bestreitet keineswegs das Recht einer Zensur überhaupt, sondern fordert nur, daß die Zensur religiöser Schriften von den theologischen Fakultäten ausgeübt werde.

recht, daß sie die erste Abhandlung als zu dem moralphilosophischen Gebiet gehörig betrachtete. Denn diese behandelt Probleme, die überwiegend dem letzteren Gebiete angehören, wie: Schreitet die Welt zum Besseren fort oder nicht? Was heißt „böse"? Ist der Mensch von Natur gut oder böse oder indifferent? Wie verhalten sich die drei Anlagen des Menschen zur Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit zueinander? Erst durch die freie Willkür der Menschen, meint Kant, werden sie böse. Insofern kann man behaupten: Der Mensch ist „von Natur" böse, und zwar „radikal", weil die Umkehrung der moralischen Triebfedern in ihm das Motiv aller Grundsätze verdirbt. Dieser „Ursprung" des Bösen im Menschen ist jedoch als Vernunft-, nicht als Zeitursprung zu verstehen; jedenfalls nicht vererbt. Deshalb ist die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfalle moralisch umzudeuten, denn was „nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden", ist „nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis" (S. 47 Anm.). Wie kann nun ein von Natur böser Mensch sich selbst zum guten Menschen machen? Nur durch eine Revolution seiner Denkungsart, die uns infolge unserer ursprünglichen moralischen Anlage möglich ist. Erst ganz zum Schlusse des „ersten Stückes" tritt dann ein nicht mehr moral-, sondern religionsphilosophischer Gedanke auf, nämlich: Wenn der Mensch diese Revolution der Denkungsart in sich vollzogen hat und mit allen Kräften bestrebt ist, besser zu werden, so kann er hoffen, daß das, was ihm noch fehlt, durch „höhere Mitwirkung" werde ergänzt werden. (S. 62 in der „allgemeinen Anmerkung" von den „Gnadenwirkungen".)

3. Das zweite Stück beginnt mit dem Preis der Tugend als einer mutigen, wackeren Denkart. Der Kampf soll nicht, wie die Stoiker wollten, gegen die an sich guten natürlichen Neigungen,[1]) sondern gegen das böse Prinzip (die Umkehrung der sittlichen

[1]) S. 69f. Das sollten sich diejenigen merken, die Kant noch immer eines hartherzigen und unnatürlichen ethischen Rigorismus beschuldigen; vgl. unten S. LXf. (Kant und Schiller).

Triebfedern) geführt werden. Die Personifikation des guten Prinzips, das Ideal sittlicher Gesinnung erblickt Kant — damit beginnt nun seine moralische „Nutzbarmachung" (S. 47 Anm.) des neutestamentlichen Christentums — in der Idee eines „Sohnes Gottes", deren objektive Realität nicht auf historische Beweise, sondern auf unsere „moralisch gesetzgebende Vernunft" sich gründet und der uns als Beispiel zur Nachahmung aufgestellt ist. Und nun beginnt erst der religiöse Gesichtspunkt deutlich herauszutreten. Drei Schwierigkeiten erheben sich: a) Die geforderte Heiligkeit der Gesinnung ist für Menschen niemals erreichbar, b) Wird die Beharrlichkeit unseres Strebens zum Guten auch bleiben?, c) Wie steht es mit der Buße für unsere alten Verschuldungen? Kants Antwort lautet: a) Gott wird die aufrichtige Gesinnung für die Tat ansehen; b) Der auf dem Wege der Besserung Befindliche darf darauf vertrauen, daß sie anhalten werde; c) Die neue Gesinnung — denn das bedeute für uns der Sohn Gottes (eine ziemlich starke, jedoch in der Konsequenz des Kantischen Standpunktes liegende Umdeutung!) — trägt für uns die Sündenschuld. Übrigens ist diese ganze Deduktion der „Idee der Rechtfertigung" — nur die Beantwortung einer spekulativen Frage; viel wichtiger ist ihre moralisch-praktische Seite (102). In der Bibel finden wir diesen Kampf des guten und bösen Prinzips bildlich als einen Kampf zwischen Gott und dem Teufel, dem Reiche Gottes und der Finsternis, sowie in den Leiden Jesu (dessen Name auch hier nicht genannt wird) vorgestellt. — Der „allgemeinen Anmerkung" des ersten Stückes über „Gnadenwirkungen" entspricht hier eine solche über Wunder (ohne engeren Zusammenhang mit dem vorhergehenden). Kants Stellung dazu läßt sich etwa in folgende Sätze zusammenfassen: Ob die Einführung der christlichen Religion von Wundern begleitet gewesen ist, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann das „bloße Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge" uns nicht Gott wohlgefällig machen. In der Praxis des Lebens (des Richters, des Arztes, des vernünftigen Geistlichen) glaubt man doch auch an

keine Wunder mehr. Wir kennen nur Naturgesetze; über deren Grenzen hinauszugehen, ist nicht Demut, sondern „Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen" (124).

4. Das dritte Stück führt von dem Individuum zur Gemeinschaft. Die meisten, wenn nicht alle Leidenschaften des Menschen entstehen aus seinem Zusammenleben mit anderen (in heutiger Sprache: aus den sozialen Zuständen). Daher muß, um dem Bösen nachhaltig entgegenzuwirken, eine „Gesellschaft nach Tugendgesetzen" oder ein „Reich Gottes auf Erden" begründet werden. Ähnlich dem rechtlich-politischen geht auch das ethische Gemeinwesen aus einer Art Naturzustand hervor, indem die Menschen sich bewußtermaßen zu einem Volke Gottes vereinigen; denn nicht das Volk selbst, sondern nur Gott kann in diesem ethischen Staate, in dem es auf Moralität, nicht Legalität ankommt, Gesetzgeber sein. Das Ideal eines solchen ist freilich für Menschen nie erreichbar — denn wie kann „aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werden?" (141) —, gleichwohl dürfen wir nicht untätig, sondern müssen unablässig bestrebt sein, der unsichtbaren Kirche (dem Ideal) die sichtbare Kirche möglichst anzunähern und der letzteren immer mehr Allgemeinheit, Lauterkeit, Freiheit und Stetigkeit[1]) zu verschaffen. Die tatsächlich bestehenden Kirchen gehen stets von einem historischen (Offenbarungs-) oder Kirchenglauben aus, der sich am besten auf eine Heilige Schrift gründet, jedoch niemals den reinen Religionsglauben ersetzen kann. Es kann wohl mancherlei Arten des Glaubens, aber nur eine (wahre) Religion geben. Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den rein moralischen Religions- oder Vernunftglauben; deshalb ist der Schrifttext — wie Kant hier ganz offen ausspricht — moralisch auszulegen, mag eine solche Auslegung auch oft „gezwungen scheinen", ja „oft es auch wirklich sein" (158). In zweiter Linie ist Schriftgelehrsamkeit erforderlich, dagegen das soge-

[1]) Diese vier „Kennzeichen der wahren Kirche" läßt Kant den vier Urteilsarten entsprechen.

nannte „innere Gefühl" als Maßstab abzulehnen. So kann und wird der statutarische Kirchenglaube allmählich immer mehr seinem Ziele, dem reinen Religionsglauben, sich nähern.

Im Unterschied von dieser mehr systematischen Darstellung (Kant: „philosophischen Vorstellung") ist die „zweite Abteilung" unseres Kapitels historisch gehalten. Sie gibt einen freilich sehr unvollständigen Überblick über die Kirchen- oder vielmehr Religionsgeschichte, die in dem beständigen Kampfe zwischen dem historischen Kirchen(Zeremonial)-Glauben und dem reinmoralischen Religionsglauben besteht. Der jüdische Glaube ist im Grunde genommen rein politischer Natur. Das Christentum steht im schroffsten Gegensatze zu ihm. Über dessen erste Zeiten herrscht große Dunkelheit, die ganze mittelalterliche Kirchengeschichte aber könnte einen beinahe zu dem Ausruf verleiten: *Tantum religio potuit suadere malorum* (197). Von der Gegenwart dagegen hofft Kant das Beste; sie ist auf dem richtigen Wege. Nur darf die Staatsgewalt diese heilsame Entwicklung nicht hindern wollen. Die Bibel stellt den Eintritt des Reiches Gottes freilich nur in allerhand Symbolen (vom Antichrist, Weltende, Jüngsten Gericht u. ä.) dar.

Als Anhang folgt diesmal eine „allgemeine Anmerkung" über die religiösen „Geheimnisse" der Dreieinigkeit, Berufung, Genugtuung und Erwählung.

5. Das vierte Stück beginnt, nach einem kurzen Rückblick auf das vorige, wiederum mit der Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, der Kultus- und der reinen Vernunftreligion, dem Afterdienst und dem wahren Dienste Gottes, um sodann zunächst den letzteren zu behandeln. Religion wird definiert als die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote; denn es gibt keine etwaigen besonderen Pflichten gegen Gott, die über die „ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten" hinausgingen. Kant will weder Naturalist noch Supernaturalist, sondern „reiner Rationalist" in Glaubenssachen sein. Jede Religion kann als natürliche (was Offenbarung nicht ausschließt!) oder als gelehrte be-

trachtet werden; von beiden Gesichtspunkten aus soll in den nun folgenden Abschnitten die christliche Religion an der Hand des Neuen Testamentes geprüft werden. In der von dem Stifter der christlichen Kirche durch seine Aussprüche und sein Leben bezeugten Lehre findet unser Philosoph alle Eigenschaften einer natürlichen Religion, „die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann" (245); die für uns unannehmbaren Zutaten, z. B. die Wunder, sind nur zum Behuf leichterer Einführung „unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen", gegeben worden. Als gelehrter Glaube dagegen stützt sich das Christentum auf Geschichte. Dadurch, daß er zur Hauptsache gemacht und auch von den Ungelehrten verlangt wird, wird der wahre Dienst zum Afterdienst Gottes, die Religion zum Pfaffentum, der reine praktische Religionsglaube zum anthropomorphistischen Religionswahn, der durch andere Dinge als den guten Lebenswandel Gott wohlgefällig zu werden vermeint. Prinzipiell existiert zwischen den verschiedenen Kultusreligionen kein Unterschied, vom „sublimierten" Puritanertum bis zum gröbsten Fetischismus: es ist alles Fetisch- und Frondienst. In der Jugenderziehung wie in der Predigt muß die Tugendlehre der Gottseligkeitslehre vorausgehen. Unser Leitfaden in Glaubensdingen muß einzig und allein das Gewissen sein. Auch für die Religion gilt der in Staat und Familie gleich beherzigenswerte Satz, daß man zur Freiheit nur dann heranreifen kann, wenn man zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (291 f. A., für mich eine der schönsten Stellen in Kants Werken). — Die vierte und letzte „allgemeine Anmerkung" handelt von den „Gnadenmitteln". Solche sind das Beten, das Kirchengehen, die Taufe und die Kommunion, sobald sie für etwas anderes denn als Beförderungsmittel des Sittlich-Guten angesehen werden. Die wahre Religion zeigt sich in einem guten Lebenswandel. An ihren Früchten soll man sie, bei anderen und sich selbst, erkennen.

* * *

Wir kommen nun zu der eingangs dieses Abschnittes (S. XLI) gestellten philosophischen Grundfrage zurück: Ist es Kant gelungen, in seiner „*philosophischen Religionlehre*" wirklich eine dauerhafte und endgültige systematische Grundlage der Religion zu schaffen, in derselben Weise, wie er sie in seinen anderen Hauptwerken der Wissenschaft, der Ethik und der Kunst gegeben hat? Wir meinen: Nein. Denn, mag die Religion noch so sehr mit dem Erkennen und Wollen zusammenhängen, mag es (wie wir unbedingt zugeben) noch so wahr sein, daß sich nur auf dem Grunde wissenschaftlicher Erkenntnis und reiner Ethik wahre Religion aufbauen läßt: im letzten Grunde ruht sie doch, historisch wie nach ihrem faktischen Bestand in den Gemütern, auf einer besonderen Richtung des Bewußtseins: dem Gefühl. Wir sind der Meinung, daß an dieser Stelle Schleiermacher das kritische System aufs glücklichste ergänzt hat. Psychologisch läßt sich ja die Stellungnahme Kants sehr wohl begreifen. Er, systematisch[1]) wie persönlich ohnehin kein Freund starker Betonung des Gefühlslebens, sah zudem auf religiösem Gebiete tatsächlich nur Mystizismus, Pietismus und allerhand Schwärmerei und Sektenwesen damit verbunden. Er faßte daher die Religion, wie schon aus seiner oft wiederholten Begriffsbestimmung derselben hervorgeht, teils intellektuell („Erkenntnis"), teils und noch mehr moralisch („aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote"). Sie ist „auf Grundsätze zu gründen" (269), wenn freilich auch kein Wissen, sondern nur problematisches Annehmen (230 Anm.), freies Glauben. Seine Religionsphilosophie ist im Grunde doch nichts anderes als ein Anhang seiner Moral, mit anderen Worten: angewandte Ethik. Das tritt, wie wir schon sahen, am stärksten in dem „ersten Stücke" hervor; aber auch die übrigen handeln zwar vom Reiche Gottes, Kirche, Sakramenten, Gottesdienst u. a., behandeln indes alles dies als rein moralische Einrichtungen, ohne der Gefühlsseite gerecht zu werden.

---

[1]) Weil darauf „gar keine Erkenntnis gegründet werden kann" (165).

Auch in der äußeren Form — es mag das schon an der Entstehungsweise: dem Zusammenwachsen aus vier Einzelabhandlungen liegen — scheint uns der beabsichtigte systematische Charakter des Werkes nicht erreicht zu sein. Wenigstens nicht in Beziehung auf die „Religion", die doch das Thema des Buches bilden soll, während ihre Definition erst zu Anfang des letzten Kapitels gegeben wird. Äußere Systematik scheint Kant mehr in seinen Vorlesungen über natürliche Theologie (s. oben S. XXIX f.) beobachtet zu haben. Dagegen stehen die vier Kapitel unserer Schrift nur in einem ziemlich losen Zusammenhange miteinander: „Einwohnung" des bösen Prinzips neben dem guten, Kampf beider um die Herrschaft, Sieg des guten, Dienst und Afterdienst unter dessen Herrschaft, — und überdies in einem Zusammenhang, der sich wesentlich doch nur auf die Moral bezieht.

Es ist also religiös angewandte Moral, die wir erhalten, oder umgekehrt: Religion und zwar christliche, neutestamentliche Religion, soweit sie moralischen Inhalt hat. Ob nicht dadurch die Reinheit der Moral selbst in gewissem Sinne beeinträchtigt wird? Wir meinen: wenn die Moral an sich der Gottesidee nicht bedarf (S. III), so muß sie auch nicht „unumgänglich" zur Religion führen (IX). Für alle Menschen „ist es genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit niemals zusammentreffen" (XLf. Anm.). Schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* enthielt die Hinzufügung des „höchsten Guts" und der „Postulate" eine Abweichung von dem strengen Maßstab der reinen, auf sich selbst ruhenden Ethik. Noch stärker tritt dies höchste Gut als Endzweck in der (1.) Vorrede zu unserer Schrift hervor. Dieser Endzweck aber ist, trotz aller Verklausulierungen, kein rein moralischer mehr, denn er gründet sich auf eine „Natureigenschaft" (XII A.) und ein „Bedürfnis" des Menschen, wie der Glaube an ein künftiges Leben auf die „allgemeine moralische Anlage in der menschlichen Natur" (188), obwohl doch andrerseits „Menschenvermögen" zu seiner Herbeiführung nicht

hinreicht (XIII A.). So erscheint denn Gott — was dem religiösen Menschen nicht genügen wird — in erster Linie als Austeiler einer der Glückwürdigkeit entsprechenden Glückseligkeit.

Während unser Philosoph mit der Anerkennung des radikalen Bösen im Menschen sich dem biblischen Christentum nähert — so sehr, daß er gerade hierdurch unsere beiden großen klassischen Dichter von sich abstieß (s. unten) —, lenkt er mit der dann folgenden Annahme, daß Gott die Redlichkeit der Gesinnung schon als Ergänzung der mangelnden Tat betrachten werde, wieder in die Bahn der religiösen Aufklärung zurück. So gewinnt denn auch der geschichtliche Jesus keine zentrale religiöse Bedeutung; er bleibt teils „Symbol" teils moralisches Vorbild, „personifizierte Idee des guten Prinzips". Die historische Auffassung tritt überhaupt durchaus zurück, die Bibel wird, wie wir bereits sahen, bewußtermaßen moralisch ausgedeutet.

Wenn wir im Vorigen die Schwächen der Kantschen Schrift stärker als ihre Vorzüge betont haben, so fürchten wir nicht, darum mißverstanden zu werden. Bei einem Denker wie Kant auf seine Vorzüge noch besonders hinzuweisen, erscheint in der Tat kaum notwendig. Gerade die vorliegende Schrift aber besitzt einen solchen Schatz an sittlicher Hoheit, intellektueller Feinheit, religiöser Weitherzigkeit, setzt so viele moralische, theologische, geschichtsphilosophische Probleme in neues und helles Licht und zeichnet sich außerdem vor den anderen größeren Werken des Philosophen so sehr durch ihre populäre Sprache aus, daß sie nicht bloß auf die unmittelbaren Zeitgenossen eine mächtige Wirkung geübt, sondern auch die theologische Entwicklung und das religiös-kirchliche Leben der folgenden Jahrzehnte bedeutend beeinflußt hat und auch von den hervorragendsten Theologen der Gegenwart noch geschätzt wird.

IV. Wirkungen der Schrift.

a) Aufnahme bei den Zeitgenossen.

Kants Schrift erregte natürlich sofort nach ihrem Erscheinen das größte Aufsehen. Er gab, wie er selbst bescheiden auf einem seiner „Losen Blätter", d. i. Notizzettel, bemerkt hat, „viel Anlaß zu reden". Schon nach einem Jahre war eine zweite Auflage nötig geworden. Unter die Stimmen der unbedingten und bedingten Anhänger mischten sich freilich auch die der mehr oder weniger heftigen Gegner. Reden wir zuerst von diesen.

1. Gegner.

Der Mittelstellung Kants (vgl. S. XL) entsprechend, kam die Gegnerschaft von zwei Seiten: dem „Naturalismus" der Aufklärung einer-, dem Supranaturalismus des Pietismus und der kirchlichen Orthodoxie andrerseits.

1) *Aufklärung und Humanismus (Goethe).* Die Vertreter der vulgären Aufklärung, deren Haupttypus der bekannte Nicolai darstellt, hatten vorher schon Anlaß genug zum Grimm auf den Philosophen gehabt, der ihnen anfangs einer der Ihrigen schien. Seine Kritik der reinen Vernunft hatte ihre schönen Beweise für das Dasein Gottes zerstört, seine praktische Vernunftkritik ihre Glückseligkeits- und Nützlichkeitsethik siegreich überwunden, seine Kritik der Urteilskraft ihren flachen Kunsttheorien ein Ende bereitet. Jetzt waren sie von neuem unzufrieden, daß der kritische Philosoph nicht gleich ihnen mit alledem in Christentum und Bibel aufgeräumt hatte, was über die Richtschnur ihres „gemeinen Menschenverstandes" ging. So schrieb die *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* in einer Besprechung der zweiten Auflage der *Religion innerhalb* etc.: „Es muß also nach Kants Meinung in Sachen des Kirchenglaubens alles recht hübsch beim Alten bleiben, und die Stützen des religiösen Aberglaubens können nicht abgeschafft, sondern müssen als die unentbehrlichen Fundamente einer moralischen Religion immer beibehalten werden." Ein

Urteil von radikal-freidenkerischer, naturalistischer oder materialistischer, Seite ist uns nicht bekannt.

Durch seine Lehre vom radikalen Bösen hatte unser Philosoph es übrigens auch mit dem Goetheschen Kreise verdorben. Goethe, der sich damals in den Jahren nach seiner italienischen Reise so recht mit der schönheitsfreudigen, harmonischen Weltanschauung der Antike durchtränkt hatte und zu „entschiedenem Heidentum" bekannte,[1]) schrieb am 7. Juni 1793 aus dem Lager bei Mainz an Herder, Kant habe „seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu zu küssen;" ähnlich einen Monat später an Jacobi. Schiller fand zwar auch denselben Satz vom radikalen Bösen „empörend" für sein „Gefühl", meint aber, gegen Kants Beweise „lasse sich nichts einwenden, so gern man auch wollte"[2]) und nimmt im übrigen doch, wie wir noch sehen werden, eine ganz andere Gesamtstellung zu dem von ihm hochverehrten Philosophen ein.

2) *Pietismus und Orthodoxie.* Daß es mit dem Entgegenkommen des Philosophen gegenüber der Kirche nicht weit her war, daß er sich, wie Schiller in demselben Briefe schreibt, durch die Aufhebung „aller eigenen Autorität des Kirchenglaubens bei den Theologen wenig Dank verdient" hatte, zeigten die zum Teil heftigen Angriffe von dieser Seite. Zwar hatte schon 1788 der Kantianer Abicht eine Schrift veröffentlicht, die den Titel führte: *Überzeugender Beweis, daß die Kantsche Philosophie der Orthodoxie nicht nachteilig, sondern ihr vielmehr nützlich sei,* da ja die theoretische Vernunft erkläre, daß sie über das Gebiet des Übersinnlichen nichts auszusagen vermöge. Ja, es gab verstiegene Köpfe, die (wie Schad) Brot und Wein des Abendmahls als Phänomena, Leib

[1]) Vgl. *K. Vorländer, Kant—Schiller—Goethe* (Lpz. 1907) S. 154f.

[2]) Schiller an G. Körner 28. Februar 1793.

und Blut Christi als Noumena auffaßten und behaupteten, daß in Gott als Noumenon auch 1 = 3 und 3 = 1 sein könnten. Und der junge westfälische Mediziner C. A. Wilmans schrieb 1797 zu Halle eine Dissertation über „die Ähnlichkeit zwischen dem reinen Mystizismus und Kants Religionslehre", nebst einem langen Briefe an Kant, den der letztere dann in seinem *Streit der Fakultäten* als Anhang zum ersten Abschnitt (S. 115—127) abdrucken ließ; aber er verstand unter den „reinen Mystikern" doch nur fromme Menschen, die, ohne gottesdienstliche Handlungen und ohne die Bibel als Gesetzbuch, das „innere Gesetz" ihres Gewissens als ihre Richtschnur und reine moralische Gesinnung und Pflichterfüllung als den wahren Gottesdienst ansahen, ein „Kantianismus", der allerdings bei ihnen durch ihre mystische Sprache verdeckt sei.[1]) Im ganzen fand jedoch Kants Religionsphilosophie im Lager der „Rechtgläubigen" naturgemäß weit mehr Gegnerschaft als Beifall.

Ich will hier nicht von dem dumm-rohen Fanatismus katholischer Mönchsorden wie der Heidelberger Lazaristen, die den Namen „Kant" ihren — Hunden (!) beilegten, wie überhaupt nicht von der erbitterten Gegnerschaft der katholisch-jesuitischen Weltanschauung reden, die ja nur zu erklärlich ist und lediglich einen Ruhmestitel für den davon Betroffenen bildet. Wie stark aber auch in evangelisch-pietistischen Kreisen die Ablehnung war, das zeigen die offenherzigen Briefe des frommen und um Kants Seelenheil aufrichtig besorgten greisen Barmer Sektierers Dr. med. Samuel Collenbusch, der mit naiver Aufrichtigkeit Kant gegenüber das aussprach, was andere bloß dachten. Er schreibt am 2. Weihnachtstage 1794 an Kant: „Mein lieber Herr Professor! Des Herrn Kants Vernunftglaube ist ein von aller Hoffnung ganz reiner Glaube. Des Herrn Kants Moral ist eine von aller Liebe ganz reine Moral. Nun entsteht die Frage: In welchen Stücken unter-

[1]) Kant bemerkt übrigens zu der Schrift, daß er „nicht gemeint sei, jene Ähnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen" (a. a. O. S. 115).

scheidet sich der Glaube der Teufel von dem Glaubes Herrn Kants? — und in welchen Stücken unterscheidet sich die Moral der Teufel und die Moral des Herrn P. Kants?" Etwas gesitteter lautet ein vier Wochen später abgesandtes Schreiben: „Ich kann mich nicht überreden, daß es Ihnen ein Ernst sein sollte, was Sie da geschrieben haben . . . Es tut mir leid, daß I. Kant nichts Gutes von Gott hoffet, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt . . . Ich verkaufe meine Hoffnung nicht für tausend Tonnen Goldes . . ."[1]) Andere im frommen Wuppertal machten es noch schlimmer, und zwar, wie der brave Johann Plücker aus Elberfeld schreibt,[2]) „Leute, die als Lehrer angeordnet sind": sie „lästerten" Kant, er suche „die christliche Religion mit teuflischer Bosheit zu untergraben".

3) Aber auch die Vertreter der evangelischen Theologie auf den Universitäten fühlten sich zum Teil in ihren alten, erbeingesessenen Anschauungen bedroht. So meldet Bouterwek am 25. August 1793 von den Anhängern der Leibniz-Wolffschen Schule aus Göttingen: „Wie trübselige Urteile habe ich nicht anhören müssen über Ihr mir so teures und wertes Buch von der Vernunftreligion", dieser „Fackel, bei deren Licht die ganze Leibnizische Monadenwelt wie ein Dunst erscheint". — Von anderer Seite wurde, wie Kants Verehrer, der Theologieprofessor C. F. Ammon, am 8. März 1794 aus Erlangen schreibt, Kants moralischer Schriftauslegung „mit großem Eifer" entgegengehalten, daß „bei dieser Art Exegese", die übrigens nur die „längst verlachte allegorische der Kirchenväter, besonders des Origenes" sei, „alle dogmatische Sicherheit verloren gehe . . . und daß eine neue Barbarei den Beschluß dieser Interpretation machen werde". Ammon, der für Kants Grundsätze eintrat, wurde dafür mit dem Vorwurf „blinder Kantiolatrie" bedacht.

---

[1]) Man vergleiche noch die nicht uninteressanten ausführlichen späteren Briefe vom 30. März 1795 (*Briefwechsel* III S. 12—14) und 30. März 1796 (ebend. S. 66—68).

[2]) Briefe III 62.

Gemäßigter äußerten die Theologen der älteren Tübinger Schule ihre Bedenken: so G. Chr. Storr (1746—1805), dessen *Annotationes quaedam theologicae* etc. (Tübingen 1793, deutsch von Süßmilch 1794) Kant in seiner zweiten Vorrede (S. XXIV) mit großer Achtung nennt. Storr meinte, biblische Lehren dürften nur dann bestritten werden, wenn sie gegen unwidersprechliche moralische Sätze verstießen; im übrigen sei nur die historische Glaubwürdigkeit zu prüfen. Noch beachtenswertere Einwände erhob der Tübinger Joh. Fr. Flatt (1759—1821), der schon vorher in mehreren Schriften als Kritiker Kants aufgetreten war[1]): Zum Beweise der Wahrheit eines Satzes genüge sein praktischer Zweck nicht; die Glückseligkeit im höchsten Gute Kants sei eine Inkonsequenz des Philosophen, Harmonie von Tugend und Glückseligkeit auch ohne das Dasein Gottes denkbar, der bei Kant überhaupt nicht als der allmächtige, allwissende Weltschöpfer hervortrete; das Verhältnis der Freiheit und der darauf beruhenden moralischen Besserung zur Naturnotwendigkeit sei bei Kant nicht klar u. a.[2])

2. Anhänger.

Die Zahl der Anhänger war kaum minder groß. Zu denen, die in Königsberg zu des Meisters Füßen gesessen und, um mit Jachmann zu reden, als „Apostel von dannen gingen und das Evangelium vom Reiche der Vernunft lehrten", warb nunmehr das geschriebene Wort neue. „Schon sind", schrieb Ammon am 28. April 1795 *(Briefw. III 17f.)*, „Ihre Grundsätze, großer Lehrer, unter unseren besseren Theologen zu allgemein, als daß ein plötzlicher Stillestand zu befürchten wäre; sie werden zum Segen für die Menschheit wuchern und Früchte tragen für die Ewigkeit."

---

[1]) Die Titel derselben s. bei *Rosenkranz* a. a. O. S. 367f.

[2]) Zum Teil äußerte Flatt seine Bedenken auch persönlich gegenüber dem Philosophen in einem, übrigens äußerst ehrfurchtsvollen, Briefe vom 27. Oktober 1793 (Briefw. II S. 445), dessen Hauptteil nachträglich von R. Reicke entdeckt und veröffentlicht worden ist (Briefw. III S. 379—381).

1) Am frühesten äußerte seine Begeisterung natürlich der engere Freundeskreis. So Kiesewetter am 15. Juni 1793: „Ihre Schrift hat mich entzückt teils wegen der neuen Aufschlüsse, die ich aus ihr erhielt, teils wegen der so äußerst glücklichen Deutung mehrerer biblischen Stellen. Sie kann, richtig verstanden, unendlichen Vorteil bringen; wenigstens dem elenden Streit der Religionsparteien und der Ketzermacherei ein Ende machen." Der junge Mediziner Erhard aus Nürnberg, der das Buch auch in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung rezensierte, schrieb an Reinhold am 4. Juli 1793: „Kants Schrift über die Religion hat mich ganz befriedigt." Und dieser erwiderte am 12. August: „Kants Religion innerhalb usw. hat mir den unbeschreiblichen Trost gewährt, mich mit gutem Gewissen laut und öffentlich einen Christen nennen zu können." Ähnlich Biester am 13. Juli: „Ein solches Werk ist allemal für das menschliche Geschlecht, vorzüglich aber in den itzigen Zeiten, ein hohes Verdienst und eine wahre Wohltat." Hippel am 5. Dezember: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft habe ich mir in meiner Krankheit vorlesen lassen und tausendmal gewünscht, daß man jetzt in Frankreich dieses Buch lesen möchte, welches hier in Danzig den Namen: Kants Religion, führt. Der unsterbliche Name: Immanuel Kant darf wahrlich kein Bedenken tragen, dieser Schrift vorgesetzt zu sein, die sehr viel Gutes stiften kann und wird." Die dem näheren Kenner des Kantischen Briefwechsels wohlbekannte Maria von Herbert dankt dem „hochgeehrten und innigstgeliebten Mann" für seine neue Gabe „im Namen aller jener aufs wärmste, die sich von denen so vielfach verstrickten Fesseln der Finsternis losgerissen haben" *(Briefw. II 466)*. Fichte dagegen spricht nur kurz von der „Freude", mit der er Kants neue Schrift gelesen hat *(ebend. 435)*.

2) Aber weit über diesen Kreis der Freunde und Korrespondenten unseres Philosophen hinaus erstreckte sich die Wirkung seiner Schrift. Insbesondere an den Universitäten. Von Bouterwek und Ammon haben wir schon gehört. Letzterer spricht auch später noch in verschiedenen erhaltenen, zum Teil ausführ-

lichen, Briefen in Kants Sinne aus: daß die Theologie nur durch eine moralische Fundamentierung eine sichere Haltung bekommen könne, daß die Moraltheologie „die einzig wahre, reine, lebendige" und zugleich die Theologie Jesu und seiner Schüler sei und dergl.[1]) In Göttingen wirkte in gleichem Sinne ferner der uns schon bekannte Theologe Stäudlin (1761 bis 1826), der „den Geist des Kritizismus nach allen Seiten hin, systematisch, exegetisch, in historischen Monographien, in verschiedenen Zeitschriften förderte" und „sich besonders angelegen sein ließ zu zeigen, wie der Prozeß der intellektualen Verarbeitung der Glaubensvorstellungen allmählich bis zum Standpunkt der moralischen Interpretation heranreifen mußte" *(Rosenkranz a. a. O. S. 325f.)*; Kant widmete ihm einige Jahre später seinen *Streit der Fakultäten*. Eine ganze Anzahl der eigentlichen Schulkantianer sind zugleich Theologen: so der Hofprediger J. Schulze in Königsberg, der Herausgeber von Kants *Pädagogik* Rink ebendaselbst, der Verfasser des großen Wörterbuches der kritischen Philosophie Mellin in Magdeburg, K. Chr. F. Schmid in Jena (vielleicht derselbe „Kantische Theologe", der am 22. Februar 1790 die Trauung Schillers vollzogen hat).

Überall kam die moralische Exegese auf, man suchte allen möglichen, auch den unbegreiflichsten, Bibelstellen einen moralischen Sinn unterzulegen, allen Dogmen eine moralische Wendung zu geben; selbst in den theologischen Prüfungen wurden die Examinatoren häufig durch allzukühne Interpretationsversuche der Kandidaten in Verlegenheit gebracht. Die Kirchengeschichte wurde nach Kant als Kampf zwischen der gottesdienstlichen und der rein moralischen Religion aufgefaßt, in der Moral Übereinstimmung der christlichen Sittengebote mit den Forderungen der Vernunft, d. h. der praktischen Philosophie Kants oder gar ein Zurückstehen der ersteren (mit ihrer Verheißung von Lohn und Strafe) hinter der letzteren behauptet. Sogar Predigten „nach Kantischen Grundsätzen" wurden gehalten. Und schwerlich wer-

[1]) *Briefw.* III 16—18, 69f., 246f.

den die Warnungen und Verbote des ausdrücklich gegen diese Tendenzen gerichteten königlichen Reskriptes von 1794 an die theologische Fakultät in Halle viel gefruchtet haben.

Von den jüngeren Philosophen, die Kant anhingen, schrieb Heidenreich (geb. 1764) in Leipzig ein „Taschenbuch für denkende Gottesgelehrte" in mehreren Bänden sowie Briefe gegen den Atheismus, Niethammer (geb. 1766) in Jena *Über Religion als Wissenschaft* (1795) und Krug (geb. 1770, später Kants Nachfolger in Königsberg): *Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion* als *„Prolegomena einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sicheren Gang einer festgegründeten Wissenschaft wird gehen können", Jena und Leipzig 1795.* Den „Widerstreit der Vernunft mit sich selbst und der Versöhnungslehre" löste Krug ganz wie Kant durch den Gedanken: Jeder solle dem sittlichen Ideal nachstreben und, wenn er „nicht alles" zu tun vermöge, so könne er auf Gottes Gnade fest vertrauen.

Ja selbst in aufgeklärte katholische Kreise drang Kants religiöse Auffassung ein. Von Maternus Reuß in Würzburg haben wir schon S. XLI Anm. gehört. Professor Koller in Heidelberg, ein Lazarist, machte seine Schüler mit Kants Schriften und Grundsätzen bekannt und stellte schließlich den Satz auf, daß man aus bloß spekulativer Vernunft das Dasein Gottes nicht beweisen könne. Von seinen Oberen zur Verantwortung aufgefordert, erklärte er, daß der Religion hierdurch kein Abbruch geschehe, sie vielmehr unendlich dabei gewinne, und berief sich auf die Akademien zu Mainz und Würzburg, wo man den Kritizismus mit großem Beifall lehre. Aber umsonst. Er ward zum Widerruf und zur öffentlichen Widerlegung (!) seines eigenen Satzes verurteilt und, als er sich dessen weigerte, ohne weiteres seines Amtes entsetzt.

Mehr als alle die genannten Gelehrten, die für uns heute zum größten Teil bloße Namen geworden sind, wird jedoch die meisten unserer Leser die Aufnahme interessieren, welche Kants Buch bei seinem großen

Jünger Schiller fand, sowie die literarischen und persönlichen Beziehungen, die sich gerade infolge hiervon zwischen Dichter und Philosophen knüpften.

b) Kant und Schiller.

Vgl. K. Vorländer, Kant-Schiller-Goethe, 1. Kapitel, wo auch die einzelnen Briefstellen zitiert sind.

Schiller, der damals schon seit zwei Jahren eifriger Kantianer war, las, wie wir oben (S. XXXIV f.) sahen, Kants *Religion* während ihres Druckes in Jena. Er fühlte sich, wie er am 28. Februar 1793 seinem Freunde Gottfried Körner schreibt, bereits von der bis dahin gelesenen ersten Hälfte „hingerissen" und konnte „die übrigen Bogen kaum erwarten". Der Inhalt sei die „scharfsinnigste Exegesis des christlichen Religionsbegriffs aus philosophischen Gründen". Über Kants Tendenz und Methode urteilt er sodann: „Kant, wie Du schon mehrmal an ihm hast bemerken können, liebt sehr, Schriftstellen einen philosophischen Sinn zu geben. Es ist ihm, wie man bald sieht, nicht sowohl darum zu tun, die Autorität der Schrift dadurch zu unterstützen, als vielmehr die Resultate des philosophischen Denkens dadurch an die Kindervernunft anzuknüpfen und gleichsam zu popularisieren. Er scheint mir von einem Grundsatz dabei geleitet zu sein, den Du sehr liebst, nämlich von diesem: das Vorhandene nicht wegzuwerfen, solange noch eine Realität davon zu erwarten ist, sondern es vielmehr zu veredeln. Ich achte diesen Grundsatz sehr und Du wirst sehen, daß Kant ihm Ehre macht." Freilich hegt er starke Zweifel, ob dieser „wohl daran getan hat, die christliche Religion durch philosophische Gründe zu unterstützen. Alles, was man von der bekannten Beschaffenheit der Religionsverteidiger erwarten kann, ist, daß sie die Unterstützung annehmen, die philosophischen Gründe aber wegwerfen werden, und so hat Kant dann nichts weiter getan als das morsche Gebäude der Dummheit geflickt." Darauf folgen die bereits S. LII von uns wiedergegebenen Gedanken und endlich der Schlußpassus: (Er) „gibt auch sehr deutlich zu verstehen, daß der Kirchenglaube

bloß von subjektiver Gültigkeit sei und es besser wäre, wenn er entbehrt werden könnte. Aber, weil er überzeugt ist, daß er nicht entbehrlich sei noch sobald es werden würde, so macht er es zu einer Gewissenspflicht, ihn zu respektieren. Der Logos, die Erlösung (als philosophische Mythe), die Vorstellung des Himmels und der Hölle, das Reich Gottes und alle diese Vorstellungen sind aufs glücklichste erklärt." — Nicht so ausführlich, aber in ähnlichem Sinne schrieb er am 20. März, nachdem er inzwischen die ganze Schrift gelesen hatte, an Fischenich: Der Inhalt der „neuen und äußerst wichtigen Schrift von Kant" sei „nichts Geringeres als eine Deduktion der Notwendigkeit einer positiven Religion und einer Kirche aus philosophischen Gründen und eine — freilich mehr platonische als exegetische — Erklärung des Christentums . . . Sie werden sich darüber ärgern und zugleich freuen, wie es uns allen damit gegangen ist. Weder Theologen noch Philosophen (wenigstens keiner aus dem großen Haufen von beiden) werden ihm für diese Schrift Dank wissen, die übrigens doch ganz seines Geistes würdig ist. Die Erklärung, die er dem christlichen Religionsbegriff unterlegt, ist so treffend als überraschend; freilich geht er damit so frei um, wie die griechischen Philosophen und Dichter mit ihrer Mythologie, und er ist so aufrichtig, sich auf dieses Beispiel zu berufen und seine Freiheit damit gewissermaßen zu entschuldigen. Lassen Sie sich diese Schrift ja von Leipzig kommen. Sie wird Anfang der Messe zu haben sein."

Der Aufsatz *Anmut und Würde,* der im Frühling dieses Jahres, „in nicht ganz sechs Wochen" mit der großen Leichtigkeit hingezaubert, entstand, zeigt deutliche Spuren der kurz vorausgegangenen Lektüre der *Religion:* so die t. t. „Latitudinarier" und „Rigoristen" und der ausdrückliche Verweis auf den „radikalen Hang" im ersten Abschnitt der „Offenbarung in den Grenzen der Vernunft" (sic!). In ihm setzt sich der Dichter zum erstenmal öffentlich mit dem „Meister" auseinander. Nachdem er vorher dargelegt, daß er „im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung" mit den „Rigoristen der Moral" vollkommen einstimmig zu sein glaube, fährt er fort:

„In der Kantschen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, die seinem heiteren und freien Geist unter allen gerade die empörendste sein muß, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken (obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben." Wir verweisen für die weiteren Ausführungen auf den Schillerschen Text selbst und heben nur noch die drei Stellen heraus, die Kant sich selbst für seine Erwiderung (s. unten) notiert hat. „Der Mensch darf nicht nur, sondern er soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen." „Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig-sinnlichen Wesen d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des anderen zu gründen." „Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert würde?"

Auf diese Schrift Schillers nun wurde Kant durch einen Brief Biesters vom 5. Oktober 1793 in folgenden Worten aufmerksam gemacht: „In Absicht Ihres ersten Abschnittes wünschte ich wohl, daß Sie den Aufsatz von Schiller „Über Anmut und Würde" (in der Thalia 1793 Stück 2; auch einzeln gedruckt) einmal ansehen und gelegentlich auf dasjenige Rücksicht nehmen möchten, was er recht speziös über Ihr Moralsystem sagt, daß nämlich darin zu sehr die harte Stimme der Pflicht (eines zwar von der Vernunft selbst vorgeschriebenen, aber gewissermaßen doch frem-

den Gesetzes) ertöne, und zu wenig auf die Neigung Rücksicht genommen sei" *(Briefw. II 440f.)*. Ob nun durch diese Anregung Biesters oder durch eigene vorherige Lektüre veranlaßt: Kant fügte in der 2. Auflage zu S. 10 die lange Anmerkung über Schiller hinzu.

Durch einen glücklichen Zufall sind uns die (auf den leeren Teil eines Briefbogens geschriebenen) Notizen Kants erhalten geblieben, welche die Vorarbeit zu dieser Anmerkung bilden. Sie sind von Rudolf Reicke mit bekannter Akribie in den *Losen Blättern aus Kants Nachlaß (Altpreuß. Monatshefte XXV, Heft 3/4, S. 268f., 271 unten — 274 oben,* dann auch besonders in der Buchausgabe der *Losen Blätter* 1889, S. 122f. 124—128) als ein Teil des Convoluts C, Blatt I abgedruckt worden. Wir lassen alles, was sich deutlich auf unsere Stelle bezieht, wort- ja buchstabengetreu folgen, damit der Leser selbst an diesem Beispiel einen Einblick in die Arbeitsweise des Philosophen gewinnt, indem er die unfertigen Notizen mit dem fertigen Texte der „Anmerkung" vergleicht.

* * *

Thalia

Die Frage ist ob die Anmuth vor der Würde oder diese vor jener (als ratione prius) vorhergehen müsse denn in Eins zusammenschmeltzen kann man es nicht im Begriffe von Pflicht wenn sie heterogen sind. Die Achtung fürs Gesetz in einem Wesen daß fehlbar d. i. versucht wird es zu übertreten ist Furcht vor Übertretung (Gottesfurcht) aber zugleich freye Unterwerfung unter dem Gebot aber zugleich freye Unterwerfung unter einem Gesetz daß die Vernunft des Subjects ihm selbst vorschreibt. Die Unterwerfung beweiset Achtung die Freyheit derselben je größer sie ist desto mehr Anmuth. Beydes zusammen Würde (iustum sui aestemium). Nicht ein Heiliger oder ein Vieh sondern in Demuth in Vergleichung mit dem Gesetz. Auch nicht ein büßender Kopfhänger und Frömmling in Selbstverachtung aus Mangel an

Vertrauen zu sich selbst, also nicht als Sünder (denn daß soll er eben durch dieses Vertrauen verhüten zu seyn sondern als ein freyer Unterthan unter dem Gesetz. Würde. (Pope Schrecklicher Chartheuser.) Meine Gebote sind nicht schweer. Wir sind nun eigentlich frey (Paulus) Anmuth ist nicht im Gesetz und in der Verpflichtung auch nicht Furcht in der Achtung. Beyde zus [*bricht ab*]

Thalia herausgegeben von Schiller dritter Teil zweytes Stück 1793.

*

Ueber die Grazie der Gesetzgebung. Pflicht enthält keine Anmuth in ihrer Vorstellung verstattet auch nicht daß diese ihr beygegeben werde um zum Handeln zu bestimmen denn das ist Einschmeichelung des Gesetzgebers und seinem Ansehen zuwider. — Der Gürtel der Venus dione war die Verbergung des Sinnlichen reitzes den zu lösen andere lüstern gemacht werden konnten und dieser ist Achtung mit Wohllüstiger Neigung die durch jene gebändigt wird.

Alle Grazie abzusondern ist nicht sie verscheuchen sie mögen sich immer beygesellen aber nicht sich anhängen — Grazien schicken sich nicht zur Gesetzgebung. Der Ausdruck, Schreibart kann Grazie haben nicht der Sinn und Inhalt.

Die Menschliche Handlungen theilen sich in Geschäfte (die unter dem Gesetz der Pflicht stehen) und Spiel. Es wäre ein Unglück wenn ihm das letztere verboten würde; er würde des Lebens nicht froh werden. Aber eingeschränkt müßen diese doch auf die Bedingung des ersteren werden. Die Grazien gehören zum Spiel so fern es um die erstere zu befördern guten Muth geben und stärken kann.

*

Personen die am einigsten mit einander im Sinne seyn geraten oft in Zwiespalt dadurch daß sie in Worten einander nicht verständlich seyn. — Den Begrif der Pflicht abgesondert von aller Anmuth die dieser ihre Erfüllung begleiten mag zum ersten Grunde der Moralität zu machen soll nicht so viel heissen als ihn von aller sie begleitenden Anmuth trennen

sondern nur auf die letztere gar nicht Rücksicht nehmen wenn es auf Pflichtbestimmung ankommt. Denn anmuthig zu seyn ist gar keine Eigenschaft die der Pflicht als einer solchen zukommen kann und sie damit zu verbinden um ihr Eingang zu verschaffen ist der Gesetzgebung zuwieder die eine strenge Forderung ist und für sich geachtet sein will. *Dann folgen die S. LXI von uns bereits angeführten drei Sätze Schillers. Dazu bemerkt Kant:*

Ich habe immer darauf gehalten Tugend und selbst religion in fröhlicher Gemüthsstimmung zu cultiviren und zu erhalten. Die mürrische Kopfhängende gleich als unter einem tyrannischen Joch ächzende cartheusermäßige Befolgung seiner Pflicht ist nicht Achtung sondern knechtische Furcht und dadurch Haß des Gesetzes. Und der selbst der diese Fröhlichkeit zur Pflicht machte würde sie verscheuchen und nur die Grimasse davon übrig lassen.

Die sinnliche Natur muß nicht als Mitwirkend sondern unter der Despotie des categorischen Imperativs gezügelt der Anarchie der Naturneigungen Widerstand leisten deren Abschaffung allein auch ihre durchgängige Harmonie unter einander befördert.

Würden alle Menschen das moralische Gesetz gern und willig befolgen so wie es die Vernunft es als die Regel enthält so würde es gar keine Pflicht geben so wie man dieses Gesetz welches den Göttlichen Willen bestimmt nicht als ihn verpflichtend denken kan. Wenn es also Pflichten giebt wenn das Moralische Princip in uns Gebot für uns (categorischer Imper.) ist so werden wir als dazu auch ohne Lust und unsere Neigung genötigt angesehen werden müssen. Pflicht etwas gern und aus Neigung zu thun ist Wiederspruch.

verte. Wenn die Einpropfung [*ausgestrichen:* Gründung] dieses Begrifs auf unsere Gesinnung endlich geschehen ist so kann es wohl geschehen daß wir pflichtmäßige Handlungen mit Lust thun aber nicht machen daß wir sie mit Lust aus Pflicht thun welches sich wiederspricht folglich auch nicht als zufolge einer Triebfeder der Sinnenlust die den Mangel des Gehorsams gegen das Pflichtgesetz ergänzt. Denn

eben darin besteht die Moralität der Handlung daß das Gesetz der Pflicht nicht bloß die Regel (zu irgend einer Absicht) sondern unmittelbar Triebfeder sey. — Jenes ist parergon der Moral.

Das sittlich noch so weit über Menschen hervorragende Wesen muß die imperative Form des moral: Gesetzes daß seine Vernunft ihm selbst giebt nach aller seiner Strenge als moralischen Zwang erkennen. Denn als endliches Wesen ist es doch durch Bedürfnisse afficirt die physisch sind und den moralischen sich entgegensetzen können. Hierwieder steht nun der categorische imperativ selbst bey allem Zutrauen zu sich selbst weil es doch ein auf physische Bedingen seiner Glückseeligkeit eingeschränkt ist damit diese ja nicht dem Moralgesetze wiederstreiten. Selbst die Furcht kan sich verlohren haben daß gebietende Ansehen bleibt.

* * *

Die Anerkennung, mit welcher der berühmteste Philosoph der Zeit von ihm gesprochen, erfüllte den Dichter mit großer Freude. Er schreibt am 18. Mai 1794 an Freund Körner: „In der neuen Ausgabe seiner philosophischen Religionslehre hat Kant sich über meine Schrift von Anmut und Würde herausgelassen, und sich gegen den darin enthaltenen Angriff verteidigt. Er spricht mit großer Achtung von meiner Schrift und nennt sie das Werk einer Meisterhand. Ich kann Dir nicht sagen, wie es mich freut, daß diese Schrift in seine Hände fiel, und daß sie diese Wirkung auf ihn machte.“[1]) Körner antwortete am 25. Mai: „Daß Kant Dich vorzüglich schätzt, wundert mich nicht. Es ist eine gewisse Ähnlichkeit in dem Charakter Eures Geistes, die man bei genauerer Vergleichung wohl bemerken kann.“

Bald nachher[2]) benutzte Schiller die an Kant er-

[1]) Vgl. auch den Brief an seinen Jugendfreund von Hoven am 21. Nov. 1794.

[2]) Am 13. Juni 1794. Unter demselben Datum schreibt er in derselben Sache seinen ersten Brief auch an — Goethe, dessen Namen mit demjenigen Kants an der Spitze der einzuladenden Mitarbeiter steht.

gehende Einladung zur Mitarbeiterschaft an den *Horen* zu einem Briefe an ihn, in dem er für die „Aufmerksamkeit" dankte, deren Kant seine „kleine Abhandlung gewürdigt", und für die „Nachsicht", mit der er ihn über seine Zweifel „zurechtgewiesen" habe. „Bloß die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe. Daß Sie die Gesinnung, mit der ich schrieb, nicht mißkannten, habe ich mit unendlicher Freude aus Ihrer Anmerkung ersehen, und dies ist hinreichend, mich über die Mißdeutungen zu trösten, denen ich mich bei anderen dadurch ausgesetzt habe." Der Schluß des Briefes lautet: „Nehmen Sie, vortrefflicher Lehrer, schließlich noch die Versicherung meines lebhaftesten Dankes für das wohltätige Licht an, was Sie in meinem Geiste angezündet haben; eines Dankes, der wie das Geschenk, auf das er sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist." In dieser Zeit dachte Schiller an eine zweite Auflage von *Anmut und Würde;* er wollte darin, wie er seinem Verleger G. Göschen am 16. Juni schrieb, „wichtige Abänderungen" vornehmen, zu denen ihm Kants Äußerungen darüber eine „schöne Veranlassung" gäben. Doch ist es zu der Ausführung dieses Planes nicht gekommen.

Der Philosoph ließ sehr lange mit der Antwort, die Schiller noch am 10. Juli „mit jedem Posttage" erhoffte, auf sich warten. Er, der überhaupt kein fleißiger Briefschreiber war, wurde auch von Fichte am 6. Oktober d. J. vergebens an Schillers „sehnsuchtsvolles" Harren erinnert. Erst als letzterer selbst ihm am 1. März 1795 die beiden ersten Monatshefte der *Horen* mit seinen *Aesthetischen Briefen* übersandt hatte, erwiderte er sehr freundlich. Die „ästhetischen Briefe", die Schiller ihm als „Früchte" seines Kantstudiums und in der Hoffnung, „daß Sie den Geist Ihrer Philo-

sophie in dieser Anwendung derselben nicht vermissen", zugeschickt hatte, fand er „vortrefflich"; „ich werde sie studieren, um Ihnen meine Gedanken hierüber dereinst mitteilen zu können." Leider ist es zu dieser Mitteilung nicht gekommen, wie denn überhaupt das „Kultivieren" der „Bekanntschaft" und des „literarischen Verkehrs" mit dem „gelehrten und talentvollen Manne" und „teuersten Freunde", das der Königsberger Philosoph sich in diesem Briefe vorgenommen, unausgeführt blieb. Zu den sonstigen Gründen, der „Ungemächlichkeit des Altwerdens" und der „Mannigfaltigkeit der noch auf mir liegenden Arbeiten", die Kants Schreiben zu seiner Entschuldigung anführt, kam in dieser Zeit noch die preußische „Handelssperre" für „Staats- und Religionsmaterien", die nach seiner Ansicht gegenwärtig gerade interessantesten Artikel; er bat daher um einen noch längeren Aufschub für den zu den *Horen* erbetenen Beitrag. Später verhinderte dann das frühzeitige Eingehen dieser idealsten aller deutschen Zeitschriften, die allerdings ihrem Programm nach alles ausschloß, „was sich auf Staatsreligion und politische Verfassung bezieht", die Sache. Daß Kant sich in der Tat Notizen zum Zweck einer späteren Besprechung der *Aesthetischen Briefe* zu machen begonnen, dürfen wir vielleicht aus der Tatsache schließen, daß sich in seinem *Opus postumum* 17 Zeilen aus dem 19. Briefe eingeschaltet finden. (Näheres in dem Artikel von *K. Vorländer, Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller. Philos. Monatsh. XXX, 57—62.)*

Die Freude, die Schiller über das Eintreffen des so lange vergeblich erwarteten Briefes empfand, tritt, wenn auch gegen früher etwas gedämpft, in einem Briefe an Körner vom 10. April 1795 hervor: „Kant hat mir einen recht freundschaftlichen Brief geschrieben, bittet aber in Ansehung der Horen um Aufschub. Über meine ästhetischen Briefe, die er sehr rühmt, will er mir mehr schreiben, wenn er sie erst studiert hat. Mich freut indessen nur, daß wir den Alten doch in unserer Sozietät haben."

In den folgenden Jahren verdrängte die, nicht zum wenigsten unter dem Einflusse des Freundschaftsbun-

des mit Goethe, wiedererwachende Neigung zur poetischen Produktion bei Schiller die eindringenden philosophischen Studien. Im Jahre 1795 entstanden noch die schönsten seiner philosophischen Gedichte, vor allem *Ideal und Leben,* in dessen beiden letzten Strophen mit Herakles als Symbol der kämpfenden und siegenden Menschheit wir vielleicht eine Reminiszenz an Kants Satz: „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget" (in eben jener Schiller-Anmerkung unserer Schrift) zu erblicken haben. Dann aber erfolgt die vollständige und endgültige Rückkehr zur Poesie, nur von Zeit zu Zeit durch philosophische Lektüre und Diskussion darüber mit dem durch ihn der Philosophie näher gebrachten Goethe unterbrochen. Über das alte Thema des „radikalen Bösen" äußert er sich, durch ein Schreiben Goethes veranlaßt, am 2. August 1799 mit den Worten: „Kants Entwicklung ist mir gar zu mönchisch, ich habe nie damit versöhnt werden können." Daß er trotzdem an den Grundgedanken der Kantischen Philosophie, die er „mit Freuden in sich aufgenommen hatte" (Goethe), stets festgehalten hat, habe ich in meinem mehrerwähnten Buche gezeigt.

c) Weitere Nachwirkungen.

1. Der theologische Rationalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Aus der Verbreitung von Kants Religionsphilosophie, deren zwar nicht einzige, aber doch Haupturkunde eben die *Religion innerhalb* etc. war, wuchs allmählich eine bestimmte theologisch-religiöse Richtung hervor: der Rationalismus, der fast ein halbes Jahrhundert lang in der theologischen Wissenschaft wie im religiös-kirchlichen Leben der evangelischen Gemeinden die vorherrschende Tendenz geblieben ist. Ganz im Sinne Kants, der sich ja selbst als „reinen Rationalisten" (vgl. unser Register) bekannt hatte, erhob diese Zeitrichtung auch in religiösen Dingen die Vernunft zum obersten Erkenntnisprinzip, wandte sich von Dogma und Spekulation zur Moral, verwarf zwar Bibel und Offenbarung nicht

schlechthin, entfernte aber alles daraus, was über den reinen Vernunftglauben hinausging, erklärte die Wunder auf natürliche Weise usw., wobei freilich sich der kritische Standpunkt vielfach in den alten dogmatischen der Aufklärung verflachte.

Den eigentlichen Übergang von der Philosophie zur Theologie machte Tieftrunk in Halle (1759 bis 1837), der für die Grundlage aller Religion das Bewußtsein von unserer unbedingten Freiheit und Autonomie, für das Grundgesetz des Christentums den kategorischen Imperativ erklärte. Unser persönlicher Wert steht in unserer Macht, die Glückseligkeit dagegen muß Gott hinzuverleihen. Der Kern auch der geoffenbarten Religion ist die natürliche; die von Wundern begleitete Offenbarung war nur um des moralischen Tiefstandes ihrer Zeit willen notwendig.

Engere Fühlung mit der historischen Theologie nahmen und gewannen dadurch stärkeren Einfluß auf deren Entwicklung die Rationalisten Ammon, Bretschneider, Wegscheider, Röhr, Paulus. — Ammon (1766—1850), der uns schon oben begegnet ist, wies darauf hin, wie die natürliche Religion durch die in bestimmten Personen und Tatsachen sich verkündende göttliche Offenbarung eine Bestätigung und Bereicherung erfahre, und suchte das Christentum, durch Läuterung von den Schlacken seiner Entstehungszeit, zur „Weltreligion" fortzubilden. — Radikaler als Bretschneider, der neben der allgemeinen Offenbarung Gottes in Natur und Welt noch eine besondere, unserer Erziehungsbedürftigkeit angemessene annehmen zu müssen glaubte, verneinten Wegscheider (1771—1849) und Röhr (1777—1848) die übernatürliche Offenbarung durchaus und erklärten — in lebhafter Polemik mit Schleiermacher, Marheineke, Hase u. a. — die menschliche Vernunft als allein zureichende Erkenntnisquelle, die Genugtuungs- und Erlösungstheorie für ein bloßes Symbol. Mit den Aufklärern des 18. Jahrhunderts, denen viele dieser „Rationalisten" überhaupt zum Verwechseln ähnlich sehen, und im Gegensatz zu Kant halten sie die Menschennatur für wesentlich gut und fordern daher nicht völlige „Wiedergeburt", sondern allmähliche Besse-

rung der Schwachgewordenen. Wegscheider, jahrzehntelang Professor in Halle, wirkte hauptsächlich durch sein an eigenen Gedanken armes, aber weit verbreitetes Lehrbuch *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (1. Aufl. 1815, 8. Aufl. 1844), Röhr, Generalsuperintendent in Weimar, als Kanzelredner und Schriftsteller *(Briefe über den Rationalismus,* 1813); er hatte den Mut, in seinen *Grund- und Glaubenssätzen der evangelisch-protestantischen Kirche* die Aufstellung neuer Glaubenssymbole für seine Kirche zu fordern.

Paulus (1761—1851, zuerst in Jena, dann in Heidelberg) hat sich vor allem auf dem Gebiet der Exegese durch seine „natürlichen" Erklärungen der biblischen Wunder einen Namen erworben. — Ähnlich dachten der Kirchenhistoriker H. Henke (1752 bis 1809), der Alttestamentler Gesenius (1785—1842) und viele andere, während De Wette (1780—1849) einen vermittelnden Standpunkt zwischen Kantischem Rationalismus und Jacobis Gefühlsphilosophie einnimmt, sich dabei hauptsächlich an Fries anlehnend. — Bis zu einem gewissen Grade war endlich auch der katholische Theologieprofessor Hermes (1775—1831, in Bonn) vom Kantianismus beeinflußt, indem er die katholische Dogmatik, ohne einen ihrer Sätze direkt anzugreifen, mit der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen suchte und so eine Art von „rationalem Supranaturalismus" vertrat, der übrigens seiner Kirche schon zu weit ging und in der Folge ausdrücklich verdammt ward.

Wir schließen mit dem Urteil Eduard Zellers: „Diese Kantischen Rationalisten bleiben zwar samt und sonders hinter Kants geistreicher Behandlung der christlichen Lehren zurück; sie machen ferner dem Dogmatismus der älteren natürlichen Theologie in der Regel größere Zugeständnisse als jener, ohne doch die Einseitigkeit der bloßen Moralreligion durch einen tieferen Religionsbegriff zu verbessern. .... Aber trotz dieser Mängel haben sie sich um die theologische Wissenschaft, die sittliche Erziehung und die religiöse Aufklärung unseres Volkes die größten Verdienste erworben; und die Kantische Philosophie

hat, dadurch daß die Mehrzahl der deutschen Theologen fast ein halbes Jahrhundert lang von ihr ausging, einen höchst nachhaltigen und weitgreifenden Einfluß auf die allgemeine Bildung ausgeübt."[1])

2. Urteile moderner Theologen über Kants Religionsphilosophie.

Etwa vom Ende der 30er Jahre an tritt der Rationalismus innerhalb der protestantischen Theologie mehr und mehr hinter andere Denkrichtungen zurück. Auf der einen Seite beginnt die Orthodoxie wieder ihr Haupt zu erheben, mit der die rückläufigen Tendenzen der Althegelianer und der Schellingschen Schule im allgemeinen verbündet sind. Auf der anderen Seite sehen wir die verschiedensten Standpunkte vertreten, von dem Radikalismus der Junghegelianer an über die historische Evangelienkritik der Tübinger Schule bis zu der vermittelnden Theologie von Schleiermachers Anhängern. Der Einfluß des Kritizismus ist in der Theologie (wie in der Philosophie) der zwei Jahrzehnte 1840—1860 kaum noch zu spüren. Dagegen ist bald nach der Neubelebung desselben in der Philosophie zu Anfang der 60er Jahre (Neukantianismus) auch eine lebhafte Einwirkung auf die Theologie, besonders auf A. Ritschl und R. A. Lipsius nebst ihren Anhängern, festzustellen. Doch knüpft diese neukantische Bewegung innerhalb der Theologie, namentlich bei der Ritschlschen Schule, weniger an Kants spezielle Religionsphilosophie als an seine allgemeine kritisch-erkenntnistheoretische Grundstellung an, indem sie reinliche Scheidung zwischen Wissenschaft und Glauben, Ethik und Religion, Naturerkennen und Werturteilen fordert. So kann von einem unmittelbar zu Tage tretenden Einfluß der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* auf die Theologie der Gegenwart allerdings kaum geredet werden. Dagegen wird nicht bloß die historische Leistung, sondern auch die sachliche Bedeutung der Kantischen Religionsphilosophie auch für

[1]) *Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 1875. S. 420.*

die heutige Theologie und Kirche von den verschiedensten Standpunkten aus gebührend gewürdigt.

So A. Ritschl *(Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, Kap. 8, 1. Aufl. S. 408 bis 464)*: Kants Weltanschauung hat zwar keine unmittelbare Bedeutung für die Religion, wohl aber eine mittelbare (410). Er erscheint nur auf den ersten Anblick als rationalistischer Aufklärer (408). In Wahrheit bedeutet er die „praktische Wiederherstellung des Protestantismus" (410); denn er hat dessen Voraussetzungen, die Begriffe „von sittlicher Freiheit und sittlicher Schuld auf kritische, d. h. wissenschaftlich notwendige Weise festgestellt" (408) und „durch seinen Begriff von der absoluten Verbindlichkeit des Sittengesetzes das entsprechende subjektive Bewußtsein von der eventuellen Verschuldung gegen das Gesetz sicherer begründet, als es durch die altprotestantische Lehre von der Erbsünde geschehen ist" (409). Er ist so der „Erneuerer der sittlichen Weltanschauung der Reformation" (411) geworden, die „ethisch die Absolutheit des öffentlichen Gesetzes behauptet" und „religiös sich auf die Absolutheit der Gnade Gottes gründet" (410). Freilich ist Kants Verbindung der Lehre vom höchsten Gut mit den „kritischen Prinzipien der Moralität" eine „Inkongruenz" (420, das ist auch unsere Meinung, s. oben), und so wird bei ihm die Religion zu einer „Art von Anhängsel" (422f.) und zwar „zufälligem" (425) Anhängsel der Religion.

Ähnlich wie Ritschl erblickt auch J. Kaftan *(Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888)* in Kants Religionsphilosophie eine „Durchführung des ursprünglichen Reformationsgedankens",[1]) die in der Betonung des eigenen inneren Lebens, der „praktischen Motive" liege (210f.), wogegen Schleiermachers Verflechtung derselben mit spekulativem Wissen doch

[1]) Als „Philosoph des Protestantismus" ist Kant gerade neuerdings oft gefeiert worden: so in dem gleichnamigen Essai von *F. Paulsen*, in den *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* von *H. St. Chamberlain*, in den Vorträgen von *Arnold Berger*, *A. Titius*, *Katzer* u. a. (vgl. *Kantstudien IV 1ff., VI 73—77, VII 424*).

wieder einen Rückschritt bedeute. „Kant hat den praktischen Glauben des Christentums sich selbst zurückgegeben, nachdem derselbe vom 2. Jahrhundert an seinen eigentümlichen Charakter durch die Theologie und in derselben eingebüßt hatte;“ er hat die Herrschaft der „Schuldogmatiker“ (Thomas von Aquino) gebrochen, nach denen der Mensch „auf dem Wege des Erkennens und Wissens sein höchstes Gut suchen muß“ (212). So habe Kant „den Grundgedanken der christlichen Religion zuerst als allgemeines Prinzip ausgesprochen und durch seine Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens philosophisch begründet“, wenn er auch dem vollen Inhalt des christlichen Glaubens in seiner Zeit nicht habe gerecht werden können (213).

Noch stärker als sein Lehrer Ritschl schließt sich W. Herrmann *(Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. 1879)* in der erkenntnistheoretischen Begründung der Religion an Kant an, in dessen „Trennung der theoretischen Erkenntnis von der sittlich bedingten Überzeugung“ er geradezu den „Freibrief für die aus den Fesseln philosophischer Weltanschauungen erlöste Theologie“ erblickt (S. II, IX); erst Kant habe „die Theologie in die Freiheit entlassen, nach der sie in der Reformationszeit hinausgeblickt hatte“ (17). Gleichwohl hegt er gegen die spezielle Kantische Religionsphilosophie, wie sie in der *Religion innerhalb* erscheint, gewichtige Bedenken. Zwar erkennt er mit dem kritischen Philosophen an, daß „die Autonomie des sittlichen Willens im Christentum heimisch“ sei (282), und rühmt ihm nach, daß er die „wahre Allgemeingültigkeit der Religion in der Praxis des christlichen Lebens aufgezeigt“ (296) und den „spezifischen Vorzug der christlichen Selbstbeurteilung vor der stoischen“ richtig erkannt habe (283), aber er sei nicht dazu gelangt, „Wesen und Wert der geschichtlichen, positiven Religion zu verstehen“ (ebend.), weil er den „Fehler“ begangen habe, „an die Stelle der religiösen Weltanschauung das sittliche Ideal“ zu setzen (288). So habe ihn denn gerade sein sittlicher Ernst dazu getrieben, „die religiöse Überlieferung bis zur Unkennt-

lichkeit zu verstümmeln", einen „durchaus katholischen" Begriff von der Gnade zu statuieren u. a. m. (287). Kant sei darin Rationalist, daß er den Maßstab der Religion nicht aus ihr selbst, sondern von außen nehme (288f.), den religiösen Glauben als eine „natürliche Funktion" der Vernunft betrachte (293), und so den Quell der religiösen Weltanschauung verkenne, worin ihn dann Schleiermacher korrigiert habe.

O. Pfleiderer verhält sich in den verhältnismäßig kurzen Skizzen, die er von Kants Religionsphilosophie entwirft,[1]) zu derselben wesentlich negativ. Im Gegensatz zu dem „blinden Kant-Kultus der Jetztzeit" hebt er hauptsächlich Kants Schwächen, die „Einseitigkeit und Sprödigkeit seines rationalen Prinzips" hervor, die ihn hindern, Gefühl und Phantasie, dem „Entstehungsort und der bleibenden Domäne des religiösen Lebens", gerecht zu werden, während er, „der theoretische Skeptiker und moralische Rigorist", andrerseits mit seinen „utilitaristisch begründeten theologischen Postulaten dem populären Denken die Hand zum Frieden gereicht" und „sowohl den altgläubigen Supranaturalisten als den wolffisch-aufgeklärten Neologen den willkommenen Anknüpfungspunkt geboten" habe (*Entwicklung* etc. S. 85).[2])

Auf die wichtige Abhandlung von E. Troeltsch — zuerst veröffentlicht in *Kantstudien* IX, S. 21—154 — haben wir schon S. XL hingewiesen.

---

[1]) *O. Pfleiderer*, ***Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*** 1878, S. 17—33, und ***Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant*** 1891, S. 13—20.

[2]) Auch über die Grenzen Deutschlands hinaus wird Kant gegenwärtig von der Theologie geschätzt. So knüpfte *Secrétan* (vgl. *Kantstudien* III 195*f.*) und knüpfen heute die Schule von *Sabatier* in Paris wie die von *H. Bois* zu Montauban in verschiedenem Sinne an ihn an (vgl. Vaihingers *Geleitwort* zu der Sängerschen Schrift S. XI); ja im VII. Bande der Kantstudien ist eine lange Abhandlung (S. 300—363) *Leclères* über *Le mouvement catholique Kantien en France à l'heure présente* erschienen. — Sogar in der orthodoxen Kirche Rußlands hat man sich neuerdings, und nicht immer in ablehnendem Sinne, mit Kants Problemstellungen beschäftigt (*Kantstudien II 349f.*).

V. Textphilologisches.

A) Die bisherigen Ausgaben.

1. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorgestellt von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1793. XX und 296 S.

2. Dasselbe. Zweyte vermehrte Auflage. 1794. XXVI und 314 Seiten. Hinzugekommen ist in der 2. Auflage eine größere Anzahl von zum Teil sachlich bedeutsamen Anmerkungen bezw. Zusätzen zu solchen, die in unserer Ausgabe als solche bezeichnet sind. Die sonstigen Textveränderungen betreffen nur den Stil und sind fast sämtlich unwesentlicher Art.

3. Nachdrucke der ersten Auflage erschienen schon 1793 in Frankfurt/Leipzig und in Neuwied, ein solcher der zweiten Auflage 1794 in Frankf./Leipz., ein Auszug unter dem Titel *Kants Theorie der rein moralischen Religion mit Rücksicht auf das reine Christentum. Kurz dargestellt. Riga, Hartknoch 1796. 190 S.* (Der Verfasser soll ein gewisser *G. L. Remer* gewesen sein.)[1])

4. Im 10. Bande der Gesamtausgabe von Rosenkranz und Schubert: als No. I, herausgegeben von Karl Rosenkranz, Leipzig 1838, XI S. und S. 1—247.

5. Im 6. Bande der Gesamtausgabe von G. Hartenstein, Leipzig 1839 als No. V, XVI S. und S. 159 bis 389.

6. Im 6. Bande von G. Hartensteins Gesamtausgabe in chronologischer Reihenfolge, Leipzig 1867, als No. IV, XII S. und 195—301.

---

[1]) Außerdem hatte ein Professor Grillo einen solchen verfertigt. Kiesewetter schreibt darüber 23. November 1793 an Kant: „HE. Prof. Grillo, ein Mann von 60 Jahren, wollte einen Auszug aus Ihrer Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft drucken lassen, dem hat er (sc. der Censor Hermes) wie einem Schulknaben Knittel am Rande des Msc. gemacht. Wäre Grillo nur nicht zu friedliebend." Ob Grillos Friedfertigkeit durch die „Knittel" des mächtigen Hermes von der Drucklegung seines Auszugs abgeschreckt worden ist, kann ich nicht sagen.

7. Band 45 der „Philosophischen Bibliothek", herausgegeben und erläutert von J. H. von Kirchmann, Leipzig 1869, 2. Auflage, 1875, VIII S. und 242 S.

8. No. 1231/32 in „Ph. Reclams Universalbibliothek," herausgegeben von Karl Kehrbach, Leipzig (ohne Jahr, das Vorwort des Herausgebers ist vom September 1879 datiert). XXXII S. und 220 S.

9. Bd. 45 der „Philosoph. Bibliothek", 3. Aufl., mit Einleitung, sowie Personen- und Sachregister, herausg. von Karl Vorländer, 1903. XCVI und 258 S.

10. In Band VI der Werke in „Kants Gesammelte Schriften", herausg. von d. Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1907, X und 202 S. Herausgeber: Georg Wobbermin. Dazu Anmerkungen S. 497—516.

11. Im 6. Bande der Ausgabe von Ernst Cassirer. Berlin 1914, S. 139—353, vgl. Lesarten S. 520 bis 530. Herausgeber: Artur Buchenau.

Übersetzungen. Ins Dänische wurde Kants Schrift bereits 1798 übersetzt, ins Englische von *Semple* 1838, ins Französische von *Trullard* 1841, von *Lortet* 1842, ins Polnische 1854.

B) Zur Textgeschichte.

1. Über das zum größten Teil erhaltene, im Besitz von Rudolf Reicke-Königsberg befindliche Kantische Manuskript der Schrift gibt *E. Arnoldt* auf S. 357 bis 408 seiner oben erwähnten *Beiträge* genaueste Auskunft, die uns zugleich in authentischer Weise über Kants Verfahren bei der Drucklegung seiner Schriften aufklärt. Der erste Teil der Handschrift enthält die Druckvorlage für das „Erste Stück", von einem Schreiber abgefaßt, jedoch von Kant mehrfach ergänzt und verbessert; der zweite die von zwei verschiedenen Kopisten geschriebene, aber von Kant sorgfältig durchgesehene Vorlage für Stück II und III ganz, für Stück IV teilweise. Von den nicht in den Druck übergegangenen Lesarten des Manuskripts habe ich S. 144[4] *„der Satzungen,"* 178[4] *„mache"* und die

von Kant gewünschte „*daß*"-Konstruktion S. 211 f. in vorliegende Ausgabe aufgenommen.

2. Bereits auf dem letzten Blatte der ersten Ausgabe der *Religion* ist eine Anzahl Druckfehler verbessert, während die zweite Auflage nur einen einzigen, außerdem aber die 18 Stellen, an denen Zusätze gemacht wurden, verzeichnet.

3. Dagegen brachte schon das *Intelligenzblatt* der Jenaischen *Allgemeinen Deutschen Literaturzeitung* vom 22. Juni 1793 *(Seite 488)* unter der Rubrik *Berichtigungen* vier Verbesserungen von „Druckfehlern," von denen jedoch nur die als wichtigste bezeichnete letzte (vgl. S. 215a unserer Ausgabe) Aufnahme in die zweite Auflage gefunden hat. Wir haben auch die anderen, weil sie offenbare Verbesserungen sind, akzeptiert (vgl. S. 203a, 207b, 219a).

4. Das *Neue theologische Journal, herausgegeben von H. E. G. Paulus, Bd. IX (1797) S. 303 f.* bringt zwar ein ziemlich ausführliches *Verzeichnis der Druck- und Schreibfehler in der Schrift Religion etc.,*[1]) ist aber dabei recht oberflächlich verfahren. Denn von den 37 daselbst verzeichneten Druckfehlern sind nicht weniger als 12 bereits in dem Anhang der 1. Auflage (s. oben unter 2), 18 andere durch die 2. Auflage erledigt, sodaß nur einige wenige Verbesserungen übrig bleiben, die wir, soweit sie brauchbar sind, angeführt haben.

Von den neueren Herausgebern haben *Rosenkranz* und *Kehrbach* nur ganz wenige Textänderungen vorgeschlagen; *Hartenstein* hat 19 selbständige Textverbesserungen vorgenommen, die, soweit sie nicht Bagatellen betreffen, unter unserem Texte erwähnt sind.

Von den Textänderungen der Akademie-Ausgabe sind nur die wichtigsten erwähnt. Im übrigen vgl. noch *Otto Schöndörffer* in *Altpreuß. Monatsschrift Bd. 49, S. 513—519.*

[1]) Auf die Druckfehlerverzeichnisse des *Intelligenzblattes* und des *Neuen theologischen Journals* bin ich durch die Güte von Herrn *Dr. Rudolf Reicke* in Königsberg aufmerksam gemacht worden, während ich für ihre Beschaffung aus der Göttinger Universitätsbibliothek seinem Sohne, Herrn Bibliothekar *Dr. Joh. Reicke,* zu Dank verpflichtet bin.

C) Textänderungen des Herausgebers.

Vorbemerkung: Nur solche Textverbesserungen sind aufgenommen, die in unserer Ausgabe zum erstenmal erschienen. Die größeren Ziffern bezeichnen die Seiten-, die kleineren die Zeilenzahlen unserer Ausgabe.

Seite 1, Anm. ^{2}: denn statt dann; desgl. 3 ^{18}
„ 20 ^{10}: desselben st. derselben
„ 27 ^{20}: **ihre** st. seine
„ 44 ^{21}: geradezu st. gerade
„ 93 ^{32}: immer st. sich immer (gefaßt sein; vgl. Kant selbst S. 29 ^{14})
„ 101 unten: demütige st. demütigende (vgl. Kants Handschrift)
„ 115 ^{27}: unter ihren Oberen, welche st. welche unter ihren Obern
„ 117 ^{26}: **übersinnlicher** st. sinnlicher
„ 122 ^{21}: fordert st. fördert
„ 123 ^{28}: diesem st. diesen
„ 126 Anm.: hier nicht etwa st. etwa hier nicht
„ 127 ^{24}: ihrer Vedas st. ihres Bedas
„ 133 ^{5}: lautere st. lauter
„ 144 ^{4}: „den Satzungen“ eingeschaltet
„ 150 ^{11}: **seiner** st. ihrer
„ 151 ^{20}: wurde st. wurden
„ 158 Anm.: **nach** st. vor
„ 165 ^{33}: **als schon** st. schon als
„ 169 ^{2}: Komma zwischen ‚Idee, dem‘ hinzugefügt
„ 178 ^{4}: mache st. macht
„ 195 ^{28}: **enthielten** st. erhielten
„ 199 Anm.: werden st. werde
„ 203 ^{27}: „durch die erstere“ hinzugefügt
„ 209 ^{10} ersteren st. erstere
„ 211 ^{36} 212 ^{4} scheints zwar, daß ... sei st. scheint zwar ... zu sein
„ 212 ^{40} **sie** st. er
„ 216 Anm. 2: welche st. welcher
„ 220 Anm.: **die** st. der
„ 221 ^{22}: vereinbare st. vereinbarte
„ 229 ^{16}: **er** st. es

Außerdem vgl. noch die Vorschläge S. 6a), 25b), 49b), 62b), 73a), 148a).

VI. Beilagen.

1. Entwurf eines Schreibens von Kant an eine, wahrscheinlich die Königsberger, theologische Fakultät, betreffend die Druckfreiheit für seine Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft.[1])

Ich habe die Ehre Ew: Hochehrwürden drey philosophische Abhandlungen, die mit der in der Berl: Monatsschrift ein Ganzes ausmachen sollen, nicht so wohl zur Censur als vielmehr zur Beurtheilung, ob die theologische Fakultät sich die Censur derselben anmasse, zu überreichen, damit die philosophische ihr Recht über dieselbe gemäss dem Titel, den diese Schrift führt, unbedenklich ausüben könne. — Denn da die reine philosophische Theologie hier auch in Beziehung auf die biblische vorgestellt wird, wie weit sie nach ihren eigenen Versuchen der Schriftauslegung sich ihr anzunähern getraut, und wo dagegen die Vernunft nicht hinreicht oder auch mit der angenommenen Auslegung der Kirche nicht folgen kan, so ist dieses eine unstreitige Befugnis derselben, bey der sie sich in ihren Grenzen hält und in die biblische Theologie keinen Eingriff thut eben so wenig als man es der letzteren zum Vorwurfe des Eingrifs in die Rechtsame einer anderen Wissenschaft macht, dass sie zu ihrer Bestätigung oder Erläuterung sich so vieler philosophischen Ideen bedient, als sie zu ihrer Absicht tauglich glaubt. — Selbst da, wo die philosophische Theologie der biblischen entgegengesetzte Grundsätze anzunehmen scheint z. B. in Ansehung der Lehre von den Wundern, gesteht und beweist sie, dass diese Grundsätze von ihr nicht als objective, sondern nur als subjective geltend d. i. als Maximen verstanden werden müssen, wenn wir blos unsere (menschliche) Vernunft in theologischen Beurtheilungen zu Rathe ziehen wollen, wodurch die Wunder selbst nicht in Abrede gezogen, sondern dem biblischen Theologen, so fern er blos als ein solcher urtheilen will und alle Vereinigung mit der Philosophie verschmäht, ungehindert überlassen werden.

[1]) Vgl. Einleitung S. XXXIIIf. Anm.

Da nun seit einiger Zeit das Interesse der biblischen Theologen als solcher zum Staatsinteresse geworden, gleichwohl aber auch das Interesse der Wissenschaften eben so wohl zum Staatsinteresse gehört, welches eben dieselben Theologen als Universitätsgelehrte (nicht blos als Geistliche) nicht zu verabsäumen und einer der Facultäten z. B. der philosophischen zum vermeynten Vortheil der anderen zu verengen, sondern vielmehr jeder sich zu erweitern befugt und verbunden sind, so ist einleuchtend, dass, wenn ausgemacht ist, eine Schrift gehöre zur biblischen Theologie, die zur Censur derselben bevollmächtigte Kommission über sie das Erkenntnis habe, wenn das aber noch nicht ausgemacht, sondern noch einem Zweifel unterworfen ist, diejenige Facultät auf einer Universität (welche diesen Nahmen darum führt, weil sie auch darauf sehen muss, dass eine Wissenschaft nicht zum Nachtheil der andern ihr Gebiet erweitere), für die das biblische Fach gehört, allein das Erkenntnis habe, ob eine Schrift in das ihr anvertraute Geschäfte Eingriffe thue oder nicht, und im letzteren Fall wenn sie keinen Grund findet Anspruch darauf zu machen, die Censur derselben derjenigen Facultät anheim fallen müsse, für die sie sich selbst angekündigt hat.

2. u. 3. Zwei Entwürfe zur Vorrede der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Wie stark Kant innerlich mit den in der später gedruckten Vorrede behandelten Problemen beschäftigt war, zeigen nicht bloß mannigfache Notizen in den *Losen Blättern*, sondern auch die beiden folgenden von *W. Dilthey* in den Rostocker Kanthandschriften entdeckten Entwürfe, die wir der wichtigen darin enthaltenen Gedanken wegen unseren Lesern nicht vorenthalten wollen. Der Herausgeber bemerkt über ihren Inhalt (a. a. O. S. 435):

„Die erste Vorrede geht von dem Unterschied der natürlichen und geoffenbarten, als der reinen und angewandten Religion aus, leitet vermittelst desselben das Recht der Erläuterung der Vernunftreligion aus den biblischen Schriften, sowie die Pflicht,

den selbständigen Bezirk der biblischen Theologie zu respektieren und nichts in sie als zur Offenbarung gehörig hineinzutragen, folgerichtig ab und, indem sie nun die zünftige Gliederung des gelehrten Wesens in der Universität hinzunimmt, schließt sie weiter: diese Abgrenzung der Rechtssphäre von Philosophen, Theologen und Geistlichen könne und müsse durch die Universität als oberste, verwaltende Magistratur aufrecht erhalten werden. In der Darlegung, welche Folge die Herrschaft der geistlichen Genossenschaft über die Wissenschaft haben würde, bricht der erste Entwurf ab. Der zweite enthält in nuce auf seiner ersten Seite den von S. 3 bis S. 9 der dann gedruckten Vorrede reichenden Zusammenhang. Begriff der einzigen wahren Religion; Notwendigkeit, deren Geltung auf freie Achtung vor derselben zu gründen; nun die Gründe für das tadelnswerte Eingreifen des Staates durch Zwangsgesetze; der Rest ist — gehorchen. Doch entsteht nun die Frage, und sie wird in der Vorrede aufgelöst, welcher der Gerichtshof sei, der über die Eingriffe einer Schrift in den statutarischen Kirchenglauben entscheide, und welche die Kriterien, nach welchen er zu verfahren habe. Hieraus wird dann das Recht der Religionsschrift zu der in ihr enthaltenen moralischen Auslegung der Bibel abgeleitet. Die Energie des zweiten Entwurfs ist in der gedruckten Vorrede abgeschwächt, und der weit aussehende Plan einer wissenschaftlichen Magistratur, den sie enthält, ist nicht mehr berührt. Nach dem majestätischen Eingang, der mit Recht von den allgemeinsten und tiefsten Betrachtungen ausgeht, folgt in dieser gedruckten Vorrede die Behandlung der Frage nach dem Rechte der Auslegung in schlichterer, doch auch in mehr zurückhaltender Weise."

Wir lassen nun die beiden Entwürfe in der Original-Orthographie folgen. Die wenigen Flüchtigkeitsfehler sind nach Dilthey verbessert.

Erster Entwurf.

Man theilt die Religion gewöhnlich in die natürliche und die geoffenbahrte (besser ausgedrückt in die Vernunft- und Offenbahrungsreligion) ein; deren

ersterer eine Vernunfttheologie und dergleichen Moral der anderen eine Offenbahrungstheologie (die, wenn ihr ein heiliges Buch zum Texte dient, biblisch heisst) und dergleichen Moral zum Grunde liegt. — Diese Eintheilung ist nicht bestimmt genug um allen Misverstand zu verhüten; den es kan keine Offenbahrungsreligion und mit ihr keine biblische Theologie und Moral geben, in der nicht auch Vernunftreligion und dergleichen Theologie und Moral anzutreffen seyn müsste und zwar so, dass diese als (a priori) für sich bestehend, jene aber als zur Ausübung dessen (in concreto) was diese fordert, hinzukommend und sie ergänzend vorgestellt werde (denn ohne das würde der Glaube nicht Religion, sondern blos Superstition seyn), da dann die Eintheilung in die reine und angewandte Religion aller Misdeutung, vornehmlich in Ansehung der beyderseitigen Gränzen, besser vorbeugen würde.

Es ist des Lehrers einer jeden Wissenschaft grosse Pflicht, sich in den Gränzen derselben zu halten, und wenn etwa zwey derselben verbunden werden, sie doch nicht mit einander zu vermischen, und so ist es auch Pflicht, wenn von Bestimmung des Verhältnisses der reinen Vernunftreligion zum Offenbahrungsglauben die Rede ist. Noch mehr aber ist es Pflicht nicht blos des Philosophen, sondern auch des guten Bürgers, sich in seinen Gränzen zu halten und in die Rechte eines Offenbahrungsglaubens, der in einem gewissen Lande gesetzliche Sanction für sich hat, keine Eingriffe zu thun, wenn dieser unter die Obhut und selbst die Auslegung gewisser Staatsbeamten gesetzt worden, die nicht zu vernünfteln, sondern nur zu befehlen nöthig haben, wie nach diesem Glauben und für die, welche sich dazu bekennen, öffentlich geurtheilt werden soll. Es ist eine privilegirte Zunft, die aber auch Gränzen ihrer Befugnis hat, nämlich in das freye Gewerbe der Philosophie nicht Eingriffe zu thun und ihre Glaubenssätze etwa durch Philosophie beweisen oder anfechten zu wollen, so wie diese sich dagegen bescheidet, über Schrift-Autorität und Auslegung nicht urtheilen zu können und so ein jeder von beydem, was seines Amts nicht ist und

wovon er der Regel nach auch nichts versteht, seinen Vorwitz zu lassen.

Woran erkennt man aber sicher, ob eine Schrift oder auch öffentlicher Religionsvortrag in die biblische Theologie eingreife oder sich innerhalb den Schranken der blossen Philosophie halte? — Der Philosoph mag sich noch so sehr enthalten, sich mit Bestimmungen des Offenbahrungsglaubens zu befassen und sich blos auf Principien der reinen Vernunft einschränken, so muss er doch auch auf die Möglichkeit der Ausführung seiner Ideen in der Erfahrung Rücksicht nehmen, ohne welche diese blos leere Ideale, ohne objective practische Realität zu seyn, in Verdacht kommen müssten, mithin keine öffentliche Religion (davon doch der Begriff in den Umfang seines Geschäftes mit gehört), dadurch begründet oder nur als möglich vorgestellt werden könnte. — Beyspiele aber zu seinen Ideen sich ausdenken, d. i. sich Meinungen, die sich Menschen als zu ihrem Offenbahrungsglauben gehörig gemacht haben könnten, zu erdichten, würde Erdichtung von Erdichtungen seyn und so kein Beyspiel zur Erläuterung der Idee eines unter Menschen möglichen Offenbahrungsglaubens abgeben können. Also muss irgend eine Glaubensgeschichte, sie sei im Zendavesta oder in den Vedas oder in dem Coran oder in der vorzüglich so genannten Bibel enthalten, ihm allein dazu tauglichen Stoff darreichen können. — Wenn er sie aber aus demjenigen heiligen Buche, das im Moralischen unter allen, so viel man deren kennt, am besten mit der Vernunftreligion in Harmonie zu bringen ist, aus der Bibel, hernimmt, so kan man ihm nicht Schuld geben, er habe in die biblische Theologie Eingriff gethan, denn dieser geschieht nicht dadurch, dass man aus ihr etwas zum Behuf der Erläuterung seiner Ideen *entlehnt*, sondern etwas als zu der Offenbahrung gehöriges *hineinträgt*. — Wenn er aber blos seine reine Vernunfttheologie als abgesonderte Wissenschaft befolgt und, da in Rücksicht darauf, dass keine Schrifttheologie ohne diese seyn kan, wie viel aber von jener in dieser enthalten und gemeynet sey, ohne vorhergehende freye und öffentliche Darstellung beyder gar

nicht zu bestimmen ist, es ihm erlaubt seyn muss den Versuch zu machen, Alles was die Schrift als zur Religion gehöriges enthalten mag, mit seinen reinen Vernunftbegriffen von dieser zu vereinigen, gesetzt auch der eigentliche Schrifttheologe behauptete, die von jenem so benutzte Stellen müssten in ganz anderem Sinne genommen werden: so hat der Vernunfttheologe blos für seine Wissenschaft gesorgt, so wie der biblische für die Seinige, und der letztere als Privilegiat für den öffentlichen Kirchenvortrag kan nicht klagen, dass ihm durch die blosse öffentliche Darstellung Eingriff in seine Rechte geschehen sei, weil er, was solche speculative Untersuchungen betrift, nicht als Geistlicher, der ein kirchliches Monopol besitzt, sondern als Gelehrter betrachtet werden muss, über dessen Ansprüche gegen Andere (die zu demselben gelehrten gemeinen Wesen gehören) der Staat kein Erkentnis, sondern nur das Recht und sogar die Verbindlichkeit hat, die Freyheit eines jeden in Bearbeitung seiner Wissenschaft von Anderen ungeschmälert zu erhalten und sie also unter einander ihre Sachen selbst ausfechten lässt.

Wenn Gelehrte sich nicht lieber gleich als im Naturstande befindliche freye Menschen in ihren Ansprüchen gegen einander betragen, sondern in Zünfte (Facultäten genannt) eintheilen sollen, deren jede ihre Wissenschaft (oder eine gewisse Zahl verwandter) methodisch zu bearbeiten sich berufen glaubt, so ist ein gewisses Ganze dieser Zünfte, eine Universität, gleichsam die oberste verwaltende Magistratur im Interesse dieses gemeinen Wesens, welche daher darauf sehen muss, dass sich nicht eine zum Nachtheile der anderen ausschliesliche Rechte herausnehme, und wenn sich deshalb Gefahr zeigt, nach der solennen Formel: provideant consules ne quid respublica detrimenti capiat alsbald ins Mittel treten, diesem Unfug zu wehren, indessen der Staat von dergleichen gelehrten Streitigkeiten gar keine Notiz nimmt. Der Geistliche als ein solcher mag dagegen immer den besonderen Anordnungen des letzteren unterworfen, ja auch für eine gewisse Art der öffentlichen Behandlung der Religion priviligirt seyn, so steht eben derselbe doch

als Gelehrter, der sich mit dem Philosophen misst, unter dem Urtheile der Facultät, dazu seine Wissenschaft gezählt wird, nämlich der biblisch-theologischen, welche als ein Departement der Universität nicht blos fürs Heil der Seelen (in Bildung zu Lehre im geistlichen Stande), sondern auch fürs Heil der Wissenschaften zu sorgen hat und der philosophischen Facultät, deren Vernunft-, Sprach- und Geschichtsforschungen sie oft zu benutzen nöthig findet, schlechterdings keine Einschränkungen auferlegen kan, wie weit sie sich ausbreiten dürfe, weil es die Natur derselben mit sich bringt, sich über alles auszubreiten. — Würde die letztere als philosophische sich anmassen, mit ihren Vernunft- und Schriftauslegungen Gemeinden zu stiften und Geistliche zu öffentlichen Lehrern der Kirche zu bilden, so würde das ein Eingrif in die biblische Theologie (und die Rechte der für sie bestimmten Facultät) heissen können, als die allein dazu privilegirt ist. Giebt sie dieser aber nur zu bedenken, was Vernunft und historische Wissenschaft für oder wieder die in Schwang gekommene Auslegungen derselben anzuführen hat, so geschieht dieses nach dem Rechte, das alle Wissenschaften haben, welches nicht anzuerkennen, sondern sich auf ein Privilegium zu berufen den biblischen Theologen von der Stufe eines Gelehrten zu der eines Krämers

Wenn man hievon abgeht und der geistlichen Genossenschaft ausser der ihr ertheilten Gewalt alles, für dessen Verkehr sie privilegirt ist, durch ihre Musterung gehen zu lassen, noch das Recht einräumen will selbst zu urteilen, ob etwas für ihr Gericht gehöre oder nicht, mithin über die Competenz des Gerichtshofes zu urteilen, so ist für die Wissenschaften alles verlohren, und wir würden bald dahin kommen, dass wir, wie zur Zeit der Scholastiker, keine Philosophie haben würden, als die nach den angenommen Sätzen der Kirche gemodelt worden oder wie zur Zeit des Galilei keine Astronomie als die, welche der biblische Theologe, der von ihr nichts versteht, bewilligt hat. Dieser also

Zweiter Entwurf.

Obgleich die einzige wahre Religion, weil sie jedermann verbindet, auch von jedermann auf alle erdenkliche Art und zwar (um Anderer Urteile auch zum Probiersteine der seinigen zu benutzen) öffentlich muss geprüft werden dürfen, indem kein Anderer als ich selbst meine Verirrung von derselben verantworten soll: so kan es doch wohl geschehen, daß in einem Staat, vielleicht weil man glaubt, daß er auch für die Seligkeit (nicht blos das Erdenglück) der Unterthanen Sorge tragen müsse, vielleicht auch, um sich selbst vermittelst der Kirche zu stützen, Anordnungen getroffen worden, welche den einmal angenommenen öffentlichen Religionsglauben gleichsam mit einem Interdict gegen alle Neuerungen und Veränderungen (die den Verdacht einer Ungewisheit desselben rege machen könnten) belegen und gewisse Personen zu Aufbewahrern, Wächtern und alleinigen Auslegern der Urkunden desselben privilegiren. — Hiebei ist nun für den getreuen und ruhigen Unterthan (der freylich unter diesen Umständen nicht als activer, stimmhabender Bürger betrachtet wird) nichts zu thun, als zu gehorchen. Nur Eines macht noch Bedenken: dass nämlich, da in jedem auf Facta gegründeten Offenbarungsglauben doch immer auch allgemeine Religionsbegriffe und Prinzipien, mithin das, was auf einen reinen Vernunftglauben Beziehung hat, enthalten seyn muss, in der Concurrenz des letzteren (der nie verboten werden darf) mit dem ersteren es darauf ankomme, wer die Befugnis habe, über das Forum zu entscheiden, vor das eine Meynung, eine Schrift, dadurch in den durch Gesetze geschützten Offenbarungsglauben Eingriff gethan oder auch umgekehrt von diesem dem reinen Vernunftglauben Abbruch zu geschehen scheint, gezogen werden müsse. Diese Frage, welche eigentlich nur die Competenz des Gerichtshofes betrift, verlangt also zu wissen, wer, wenn eine Schrift darüber angeklagt wird, dass sie sich z. B. mit blos philosophischen Behauptungen in die biblische Theologie mische oder umgekehrt, dass diese ihre Offenbarungslehren der philosophischen

Theologie aufdringe, wer, sage ich, blos hierüber zu sprechen berechtigt sey, ohne noch darauf zu sehen, ob diese Einmischung einer von beyden vortheilhaft oder nachthelig sey.

Ehe wir nun aber auf die Frage antworten, wer hierüber zu sprechen die Befugnis habe, wollen wir vorher untersuchen, woran derselbe (er mag seyn, wer er wolle), dass eine solche Einmischung, ein solcher Eingrif in fremde Geschäfte wirklich geschehen sey, erkennen könne.

Wenn der Philosoph zum Beweise der Wahrheit seiner angeblich reinen Vernunfttheologie biblische Sprüche anführt, mithin das Offenbahrungsbuch in den Verdacht bringt, als habe es lauter Vernunftlehre vortragen wollen, so war seine Auslegung der Schriftstellen Eingriff in die Rechte des biblischen Theologen, dessen eigentliches Geschäft es ist, den Sinn derselben als einer Offenbahrung zu bestimmen, der vielleicht etwas enthalten mag, was gar keine Philosophie jemals einsehen kann, als auf welche Art Lehren jene auch eigentlich ihr Hauptgeschäfte gerichtet hat. Der Philosoph mischt sich also hier ein, wenn er als bestimmender Schriftausleger sich führt, welches seine Sache gar nicht ist, weil dazu Schriftgelehrsamkeit oder, wie einige wollen, gar innere Erleuchtung gehört, auf deren Besitz er als reiner Vernunftforscher Verzicht tun muss. — Für Einmischung aber in diese Theologie kan es dem Philosophen nicht angerechnet werden, wenn er etwa Stellen aus der Offenbahrungslehre nur zur Erläuterung, allenfalls auch Bestätigung seiner Sätze (nach seiner Art sie zu verstehen und auszulegen) herbeyzieht, so wenig wie es dem Lehrer des Naturrechts, wenn er aus dem römischen Gesetzbuch Ausdrücke und Formeln braucht (wobey er vielleicht wohl gar andere Folgerungen daraus zieht als die Rechtslehrer des letzteren daraus ableiten), zum Eingriffe angerechnet werden kan, so lange er sie als Landesgesetze dadurch nur nicht in ihrem Ansehen schmälern will. Denn die philosophische Theologie sucht alsdann dadurch ihre Begriffe nur zur erläutern und ihnen ein gewisses Leben und eine Salbung zu geben, aber keineswegs,

weder ihre noch die biblische Kenntnis zur reinen Vernunftkenntnis zu erweitern oder abzuändern. — Der biblische Theolog behält hiebey immer die Freiheit, sich gegen jene Deutungen zu verwahren, den blossen Vernunftlehrer der Religion der Unzulanglichkeit seiner Einsichten oder auch seiner Unkunde in Ansehung des Sinnes dieser Sprüche zu zeihen, ohne dass er ihn in seine Gränzen zurück zu weisen nöthig hat, weil er diese nicht überschreitet, so lange er es nur mit blossen Vernunftbeweisen zu thun hat und durch seine Schriftauslegung, die er für nichts als Meynung ausgiebt, nur den Verdacht des Wiederspruchs mit der Offenbahrung zu heben denkt. — Im Falle aber, dass dennoch ein solcher Wiederspruch zwischen der philosophischen und biblischen Theologie wirklich wäre, was da auf einer oder der anderen Seite Rechtens sey, ob eine von beyden für Conterbande zu erklären oder beyde neben einander ihre Tauglichkeit zum Endzwecke in voller Freyheit versuchen zu lassen, davon ist hier noch nicht die Rede, sondern nur, wer darüber rechtskräftig urtheilen könne, ob eine Schrift zu einer oder der anderen dieser beyden Religionslehren als gehörig angesehen werden solle. Dass dieses nicht der biblische Theologe seyn könne, ist klar. Denn wenn derjenige, der Gewalt hat, zugleich selbst sollte wählen können, was und wen er unter seinen Gerichtszwang zu ziehen habe, so wäre an kein Recht weiter zu denken. Würde aber der Philosoph die Befugnis haben, zu wählen, so würde er gar keinen Gerichtszwang in Ansehung öffentlicher Glaubenslehren einräumen, von dem hier doch vorausgesetzt wird, dass ihn der Staat angeordnet habe. Es muß also eine dritte Autorität seyn, von der man annehmen kan, dass sie an beyden (der biblischen so wohl als philosophischen Theologie) als Wissenschaften gleichen Antheil nehme um zu verhüten, dass keine durch unmässige Ansprüche die andere vergewaltige und schmälere, damit jede in ihrer Art freyen Wachsthum habe. Dieses kan nun kein anderer als eine Universität sein, welche (selbst der buchstablichen Bedeutung nach) eine Gesellschaft ist, welche auf das Ganze der Wissenschaften und

die Erhaltung ihrer Organisation sieht, die jede einzeln so fern in Schranken setzt, als sie der andern den Raum ihrer Ausbreitung benähme. Sie wird aber dieses durch ihre Facultäten als so viele obere Beamte der Gebiete thun, in welche das Reich der Wissenschaften eingeteilt ist. Aber durch welche Facultät wird sie es thun? Durch diejenige, welche über den Flor einer Wissenschaft zu wachen hat, deren öffentliche Lehren wegen ihres Vertrages unter Zwangsgesetzen des Verboths oder Geboths stehen, (durch die theologische), die selbst aber frey seyn muss, um urtheilen zu können, ob ein vorkommender Fall unter jenen Zwangsgesetzen stehe (nicht aber von ihnen abweiche), oder unter den zwangsfreyen Rechtsamen des menschlichen Geistes zu seiner Erweiterung in Wissenschaft überhaupt d. i. ob eine Schrift in die biblische Theologie nach dieser ihren einmal öffentlich mit ausschliesslicher Freyheit durch den Staat versehenen Principien eingreife, um an deren Stelle Vernunftprincipien zu setzen oder es nur mit der Theologie als einer von den mancherley Vernunftwissenschaften (die keine Facta zum Grunde legen) zu thun habe, um, was sie als eine solche enthält, in einem System vorzutragen, mithin sich in ihren Gränzen, nämlich der blossen Philosophie, halte, der biblischen Theologie aber es überlässt, jene mit dieser in Harmonie zu bringen, wenn sie es nicht lieber als ihrer Würde und Heiligkeit verkleinerlich hält, sich damit abzugeben und die Philosophen vernünfteln lässt, so viel sie wollen, indem sie darüber unbekümmert ihren Weg ruhig verfolgt.

Denn da es einmal durch den Fortschritt der Cultur mit den Menschen dahin gekommen ist, dass selbst die Weisheit ihren Einflus nicht gehörig ausbreiten noch weniger aber sichern kan, als vermittelst einer Wissenschaft: so ist es selbst, wenn vom Heil der Seelen die Rede ist, doch zugleich auch um das Heil der Wissenschaft zu thun, die ihre Lehren in einem vollständigen überzeugenden und geläuterten Vortrage enthält, und einer solchen Wissenschaft ist wiederum daran gelegen, dass sie mit anderen und deren Wachsthum zusammen bestehen könne und

nicht gleichsam ein Monopol zum Nachtheil der übrigen behaupte, weil dieser wegen der Verknüpfung, die sie insgesammt unter einander haben, doch zuletzt auf sie zurückfallen muss. — So würde, wenn der biblischen Theologie ihre Ansprüche (ohne Rücksicht auf andere Wissenschaften und deren Rechtsame) unbedingt eingeräumt würden, es bald keine natürliche Sittenlehre vielweniger natürliche Religion, ja selbst nicht einmal eine vernünftige Astronomie mehr geben, wie das Schiksal des Galilei es beweist. — Selbst der Privilegiat hat in bürgerlichen Geschäften doch nicht die Befugnis, Sachen Anderer, die er seinem Monopol zuwieder hälte, nach eigenem Gutdünken in Beschlag zu nehmen, sondern es kommt noch auf den Anspruch derjenigen an, die die Rechte der Bürger im Ganzen zu besorgen haben, ob das, wessen er sich anmasst, auch wirklich mit einem Zwang belegtes oder freyes Gut sey.

Es wäre also wohl freylich besser, wenn sich die biblische Theologie mit anderen Wissenschaften in eine Linie stellen liesse und mit dem Einflusse begnügte, den sie sich als eine solche durch ihre eigene Würde verschaffen kan, vornehmlich da Philosophie, die als Gegnerin ihr unter allen am gefährlichsten ist, sich ihr zur Begleiterin und Freundin anbietet (denn dass sie, wie es vordem hiess, ihr als Nachtreterin bedient seyn sollte, daran ist jetzt nicht mehr zu denken). Wenn indessen den Menschen um ihrer Herzenshärtigkeit willen doch durchaus ein Kapzaum angelegt werden soll, so müszte es doch wenigstens nicht durch die geschehen, die mit dem Monopol ausserordentlich begnadigt sind, weil für diese die Gemächlichkeit, die ihnen daraus entspringt, dass sie sich mit anderen Wissenschaften nicht belästigen dürfen, eine starke Verleitung seyn dürfte sie insgesammt zu unterdrücken.

So viel von der Policey in Ansehung der öffentlichen Religionslehren und den Schranken, darinn sie als zum gelehrten, gemeinen Wesen gehörende Anordnung selbst gehalten werden muss, um nicht der vermeynten Sicherheit halber die allgemeine bürgerliche Freyheit auszurotten.

* * *

In der gegenwärtigen Schrift wird das Ganze einer Religion überhaupt, so fern sie blos aus der durch moralische Ideen geleiteten Vernunft entwickelt werden kan, vorgetragen. Ich kan gar nicht in Abrede ziehen, dass in dieser Bearbeitung die christliche Glaubenslehre beständig ins Auge gefaßt worden, nicht, um sie nach dem Sinne ihrer Schrift (anders als blos muthmaslich) zu erklären, oder sie auch nach ihrem inneren Gehalte auf den Inbegriff jener Vernunftlehren einzuschränken, sondern, da es die Philosophie schwerlich dahin bringen dürfte sich zu versichern, sie habe ein Ganzes derselben nicht blos im allgemeinen umfasst, sondern auch in seinen besonderen Bestimmungen (im Detail) ausgeführt, wenn nicht schon ein auf Religion abzweckendes, viel Jahrhunderte hindurch bearbeitetes, bisweilen wohl mit unnützen Zusätzen versehenes, indessen doch auf alle erdenkliche Bestimmungen derselben Bezug nehmendes Werk (eine heilige Schrift mit ihren Auslegungen) da wäre, welches die Vernunft auf Untersuchungen leiten kan, darauf sie von selbst nicht gefallen wäre. Eben so wenig mag ich es verheelen, dass so viele augenscheinlich mit der Vernunft dermassen übereinstimmende Lehren derselben, als wenn sie durch diese selbst dictirt wären eingenommen eine Neigung in dieser Abhandlung mitgewirkt habe, die übrigen auch aus demselben Quell abzuleiten und so dasjenige, was vielleicht einem grossen Theile nach Offenbahrungstheologie sein mag, hier als reine Vernunfttheologie zu behandeln, wiewohl nicht sowohl in speculativer Absicht die letztere zur Erkenntnis des Unerforschlichen (das Nachbeten aber nicht verstandener Worte ist kein Erkentnis) zu erweitern, als vielmehr, so fern die Ideen derselben practisch sind, um sie zur Religion als moralischer Gesinnung zu brauchen. Ob nun gleich durch diese Vorliebe mancher Sinn der angeführten Schriftstellen an sich verfehlt seyn mag, so ist doch auch die blosse Möglichkeit, dass sie einen solchen annehmen, für die Ausbreitung und Bevestigung dieser Glaubenslehre darinn sehr vorteilhaft, da sie den vernünftelnden Theil der Menschen (der aber wird bey zunehmender Cultur,

man mag ihn niederdrücken so sehr man will, allmälig sehr gros) zur Annehmung derselben geneigt macht („es fehlt nicht viel, dass ich ein Christ würde"); das Uebrige, wofern noch etwas mehr zu thun übrig ist als jene Begriffe in Kraft zu setzen, kan dann die Offenbahrungslehre hinzu thun.

Die Philosophie stösst im Fortgange der zu ihrem reinen Vernunftgeschäft gehörenden Moral zuletzt unvermeidlich auf Ideen einer Religion überhaupt und kan sie nicht umgehen, wohl aber die Anordnung, welche Menschen darüber treffen mögen, um einen Religionszustand unter sich zu errichten. In diesem Betracht scheinen gegenwärtige Abhandlungen nicht reine (mit Empirischem unbemengte) Philosophie zu enthalten und über ihre Gräntze zu gehen. Allein der Ueberschritt von dem Gebiete reiner practischer Ideen zu dem Boden hin, auf dem sie in Ausübung gebracht werden sollen, da die Philosophie mit einem Fusse noch nothwendig auf dem ersteren stehen muss, gehört, was diesen betrifft, doch immer noch zum Felde der reinen Philosophie. Man kan also nicht sagen, dass sie über ihre Gränze hinausgegangen sey, wenn sie die Betrachtung und Beurtheilung einer positiven Religion in ihr Geschäfte zieht, an welcher sie die Bedingungen am besten zeigen zu können glaubt, unter denen allein die Idee einer Religion realisirt werden kan. Daher können gegenwärtige Abhandlungen schlechterdings nicht anders als blos zur Philosophie gehörige Betrachtungen beurtheilt werden.

Nachbemerkung Diltheys: Kleine Mängel sind ohne weiteres berichtigt, Buchstaben, die durch das nächste Blatt zugeklebt sind, ergänzt, die fast ganz fehlende Interpunktion ergänzt worden. Das Manuskript ist sehr vielfach, aber mit peinlicher Sorgfalt durchkorrigiert: lange Stellen sind ausgestrichen, andere am Rande zugefügt.

Vorrede III

zur ersten Auflage vom Jahre 1793.

Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, ebendarum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. — Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was | das Können IV betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug. — Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der danach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden: so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür,*) das ist | keines Zweckes, weder um, was Pflicht sei, zu V

*) Diejenigen, denen der bloß formale Bestimmungsgrund (der IV Gesetzlichkeit) überhaupt im Begriff der Pflicht zum Bestimmungsgrunde nicht genügen will, gestehen denn doch, daß dieser nicht in der auf eigenes Wohlbehagen gerichteten Selbstliebe angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Bestimmungsgründe übrig; einer, der rational ist, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empirisch ist, fremde Glückseligkeit. — Wenn sie nun unter der ersteren nicht schon die moralische, die nur eine einzige sein kann, verstehen

erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben; sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahieren. So bedarf es zum Beispiel, um zu wissen, ob ich vor Gericht in meinem Zeugnisse wahrhaft oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Gutes treu sein soll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zwecke, den ich mir bei meiner Erklärung zu bewirken etwa vorsetzen möchte; denn das ist gleichviel, was für einer es sei: vielmehr ist der, welcher, indem ihm sein Geständnis rechtmäßig abgefordert wird, noch nötig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, hierin schon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner
VI Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe,[a]) nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen[b]) gemäß genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenngleich nicht als Bestimmungsgrund der

---

(nämlich einen dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen), wobei sie aber im Zirkel erklären würden, so müßten sie die Naturvollkommenheit des Menschen, sofern sie einer Erhöhung fähig ist, und deren es viel geben kann (als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers u. dgl.), meinen. Dies ist aber jederzeit nur bedingterweise gut, d. i. nur unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerstreite; also kann sie, zum Zwecke gemacht, nicht Prinzip der Pflichtbegriffe sein. Ebendasselbe gilt auch von dem auf
V Glückseligkeit anderer Menschen gerichteten Zwecke. | Denn eine Handlung muß zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingterweise Pflicht und kann nicht zum obersten Prinzip moralischer Maximen dienen.

a) 1. Aufl.: „daß sie zu einem dergleichen in notwendiger Beziehung stehe".

b) Die logische Beziehung von „jenen" ist unklar; Wobbermin vermutet: „Gesetzen".

Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*), ohne welchen eine Willkür, die sich keinen weder objektiv noch subjektiv bestimmten Gegenstand (den sie hat oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Genüge tun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zweckes, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck | hervor; denn es kann der Vernunft doch VII unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was denn aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammenzustimmen. So ist es zwar nur eine Idee von einem Objekte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit), zusammen vereinigt in sich enthält, d. i. die Idee eines höchsten Gutes in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer; weil sie unserem natürlichen Bedürfnisse, zu allem unseren Tun und Lassen im ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hinder|nis der moralischen Ent- VIII schließung sein würde. Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben; ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt. Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zusammenzustimmen zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besonderen Beziehungspunkt der

Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktische Realität verschafft werden kann. Setzt einen Menschen, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen läßt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktische Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, daß er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn
IX ihm bloß die Wahl überlassen wäre, sondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt existiere, weil das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er sich gleich nach dieser Idee selbst in Gefahr sieht, für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüßen, weil es möglich ist, daß er vielleicht der Forderung der letzteren, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat sein dürfte; mithin würde er dieses Urteil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das seine anzuerkennen sich durch die Vernunft genötigt fühlen, wodurch der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfnis beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken.

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert,*) in dessen Willen

*) Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) bloß aus der Moral
X hervorgehen soll, ist ein synthetischer *a priori*, der, | ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält (und der keine Materie der Willkür, sondern bloß formale Gesetze derselben voraussetzt), hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. Wie ist aber ein solcher Satz *a priori* möglich? Das Zusammenstimmen mit der bloßen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseins sagt mehr als die bloße Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Den Schlüssel zur

dasjenige Endzweck (der | Weltschöpfung) ist, was zugleich X
der Endzweck des Menschen sein kann und soll.

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes
einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, | so stellt XI
sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze
vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung

Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen.

Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst seiner[a]) Handlung; sowie das Gesetz (das praktisch gebietet) ein Gegenstand der Achtung ist. Ein objektiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben sollen) ist der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller | übrigen enthält, ist der Endzweck. Eigene XI
Glückseligkeit ist der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre zu sagen: daß man ihn haben solle), und alle praktischen Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind synthetisch, aber zugleich empirisch. Daß aber jedermann sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz *a priori*, und zwar ein objektiv-praktischer, durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge derselben (einen Effekt) hinzutut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese nämlich gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nötigen sogar, davon gänzlich zu abstrahieren, wenn es auf eine besondere Handlung ankommt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein und wohl gar selbst XII

---

[a]) sc. des Begehrenden.

vor und erscheint in ihrer Majestät. Aber alles, auch
XII das Erhabenste, | verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden
XIII kann, als die Achtung dafür frei ist, wird | genötigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich

---

in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ist's aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller anderen Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte, welcher in der Ausübung *(nexu effectivo)* zwar das letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht *(nexu finali)* das erste ist. An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die bloße Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er lieben kann; das Gesetz also, was ihm bloß Achtung einflößt, ob es zwar jenes als Bedürfnis[a]) nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe; das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz *a priori,* der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, daß jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht), und ist (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze
XIII *a priori*) nur dadurch möglich, daß er das Prinzip *a priori* der Erkenntnis der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Kausalität in der Welt, objektive, obgleich nur praktische Realität verschafft. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll, so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion

---

a) Verständlicher wäre: „jenes Bedürfnis"

von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen bloßstellt, das muß sich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Zensur unterwerfen.

Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben wie die von allen Pflichten zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letzteren gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams | abzugeben, der aber nicht durch die XIV
Achtsamkeit bloß auf das Gesetz einer einzigen An- 10
ordnung im Staat und blind in Ansehung jeder anderen, sondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewiesen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein solcher angestellt sein, der bloß für das Heil der Seelen, oder auch als ein solcher, der zugleich für das Heil der Wissenschaften Sorge zu tragen hat; der erste Richter bloß als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letzteren als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Kultur und zur Verwahrung 20
gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind, liegt es ob, die Anmaßungen des ersteren auf die Bedingung einzuschränken, daß seine Zensur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte, und wenn beide biblische Theologen sind, so wird dem letzteren als Universitätsgliede von derjenigen Fakultät, welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Oberzensur zukommen; weil, was die erste Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; | was aber die XV
zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog 30
als Universitätsgelehrter noch eine besondere Funktion zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich daß der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demütigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen und, wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen oder auch nicht Ernst 40
genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu verteidigen, alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle

Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer anderen Fakultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
XVI bleibt und | zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegiert ist, abändern zu wollen, muß volle Freiheit haben, sich so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht ist, daß der erste wirklich seine Grenze überschritten und in die biblische Theologie Eingriffe getan habe, dem Theologen (bloß als Geistlichen betrachtet) das Recht der Zensur nicht bestritten werden kann, so kann doch, sobald jenes noch bezweifelt wird und also die Frage eintritt, ob jenes durch eine Schrift oder einen anderen öffentlichen Vortrag des Philosophen geschehen sei, nur dem biblischen Theologen, als Gliede seiner Fakultät, die Oberzensur zustehen, weil dieser auch das zweite Interesse des gemeinen Wesens, nämlich den Flor der Wissenschaften, zu besorgen angewiesen und ebenso gültig als der erstere angestellt worden ist.

XVII Und zwar steht in solchem Falle dieser Fakultät, nicht der philosophischen, die erste Zensur zu; weil jene allein für gewisse Lehren privilegiert ist, diese aber mit den ihrigen einen offenen freien Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beschwerde führen kann, daß ihrem ausschließlichen Rechte Abbruch geschehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber ist, ungeachtet der Annäherung sämtlicher beider[a]) Lehren zueinander und der Besorgnis des Überschreitens der Grenzen von seiten der philosophischen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man erwägt, daß dieser Unfug nicht dadurch geschieht, daß der Philosoph von der biblischen Theologie etwas entlehnt, um es zu seiner Absicht zu brauchen (denn die letztere wird selbst nicht in Abrede sein wollen, daß sie nicht vieles, was ihr mit den Lehren der bloßen Vernunft gemein ist, überdem

a) Stilistisch glatter wäre: sämtlicher Lehren beider.

auch manches zur Geschichtskunde oder Sprachgelehrsamkeit und für deren Zensur Gehöriges enthalte); gesetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der bloßen Vernunft angemessenen, der letzteren aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung; sondern nur sofern er in diese etwas hineinträgt und sie dadurch | auf andere Zwecke XVIII
richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstattet. — So kann man z. B. nicht sagen, daß der Lehrer des Naturrechts, der manche klassische Ausdrücke und Formeln für seine philosophische Rechtslehre aus dem Kodex der römischen entlehnt, in diese einen Eingriff tue, wenn er sich derselben, wie oft geschieht, auch nicht genau in demselben Sinn bedient, in welchem sie nach den Auslegern des letzteren zu nehmen sein möchten, wofern er nur nicht will, die eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe sollten sie auch so brauchen. Denn wäre das nicht zu seiner Befugnis gehörig, so könnte man auch umgekehrt den biblischen Theologen oder den statutarischen Juristen beschuldigen, sie täten unzählige Eingriffe in das Eigentum der Philosophie, weil beide, da sie der Vernunft und, wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können, aus ihr sehr oft, obzwar nur zu ihrem beiderseitigen Behuf, borgen müssen. Sollte es aber bei dem ersteren darauf angesehen sein, mit der Vernunft in Religionsdingen womöglich gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, XIX
wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. — Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgetan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre (die sich alles, auch die Bibel, zu nutze macht) nach einem Leitfaden, wie etwa dieses Buch (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann), als zur vollständigen Ausrüstung des Kandidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen. — Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes

ausmacht und nur dann allererst mit ihnen der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig sein oder ihn widerlegen zu müssen glauben; wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der
XX nicht stichhält; beide aber zu ver|mischen, und von seiten
10 des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende niemand recht weiß, wie er mit der Religionslehre im ganzen dran sei.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun die Beziehung der Religion auf die menschliche, teils mit guten, teils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältnis des guten und bösen Prinzips, gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender wirkenden Ursachen vorstelle, ist
20 die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift, April 1792, eingerückt gewesen, konnte aber wegen des genauen Zusammenhanges der Materien von dieser Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben.[a]) —

a) In der ersten Auflage folgen hier noch die Worte: „Die auf den ersten Bogen von der meinigen abweichende Orthographie wird der Leser wegen der Verschiedenheit der Hände, die an der Abschrift gearbeitet haben, und der Kürze der Zeit, die mir zur Durchsicht übrig blieb, entschuldigen."

Vorrede

zur zweiten Auflage.

In dieser ist, außer den Druckfehlern und einigen wenigen verbesserten Ausdrücken, nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zusätze sind, mit einem Kreuz (†) bezeichnet, unter den Text gesetzt.[a])

Von dem Titel dieses Werkes (denn in Ansehung der unter demselben verborgenen Absicht sind auch Bedenken geäußert worden) merke ich noch an: Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Histori|sche XXII der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere als eine engere in sich beschließt (nicht als zwei außereinander befindliche, sondern als konzentrische Kreise), betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Prinzipien *a priori*) halten, hierbei also von aller Erfahrung abstrahieren muß. Aus diesem Standpunkte kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (sofern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahiere, die Offenbarung als historisches System an moralische Begriffe bloß frag-

a) Diese Bezeichnung war in dem Abdrucke der 2. Auflage größtenteils unterlassen worden; daher sich dort am Ende des Buches unter der Überschrift: *Emendanda* ein, aber auch nicht ganz vollständiges, Verzeichnis der Zusätze zur 2. Auflage findet. Der Gleichförmigkeit wegen ist hier für sämtliche Zusätze Kants das (*) beibehalten; an den betreffenden Stellen sind die Zusätze zur 2. Auflage ausdrücklich als solche bezeichnet worden. [Bemerkung des Herausgebers.]

mentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht (wozu auch die technisch-praktische der Unterweisungsmethode als einer Kunstlehre gezählt werden muß), aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbständig und für eigent-
XXIII liche Religion, die als Vernunftbegriff *a priori* (der | nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt) nur in dieser Beziehung stattfindet, hinreichend sei. Wenn dies zutrifft, so wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, sodaß, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammenzutreffen. Träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine Religion und einen Kultus, in welchem Fall, da letzterer nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Wert hat, beide oft müßten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Öl und Wasser sich wieder voneinander scheiden und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) obenauf müßten schwimmen lassen.

Daß diese Vereinigung oder der Versuch derselben ein dem philosophischen Religionsforscher mit vollem Recht gebührendes Geschäft und nicht Eingriff in die aus-
XXIV schließlichen Rechte des | biblischen Theologen sei, habe ich in der ersten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich diese Behauptung in der Moral des seligen Michaelis[a]) (erster Teil, S. 5—11), eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt und durch sein ganzes Werk ausgeübt gefunden, ohne daß die höhere Fakultät darin etwas ihren Rechten Präjudizierliches angetroffen hätte.

Auf die Urteile würdiger, genannter und ungenannter Männer über diese Schrift habe ich in dieser zweiten Auflage, da sie (wie alles auswärtige Literarische) in unseren Gegenden sehr spät einlaufen, nicht Bedacht nehmen können, wie ich wohl gewünscht hätte, vornehmlich in Ansehung der *Annotationes quaedam theologicae etc.* des berühmten Herrn D. Storr in Tübingen[b]), der sie mit seinem gewohnten Scharfsinn, zugleich auch mit einem den größten Dank verdienenden Fleiße und Billigkeit in

a) Joh. Dav. Michaëlis (1717—91), Prof. d. Theologie in Göttingen. Seine *Moral* erschien 1792. Vgl. auch Bd. 46[d], S. 49 Anm. der *Phil. Bibl.* b) Über Storr s. meine Einleitung S. LIIIf.

Prüfung genommen hat, welche zu erwidern ich zwar vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, die das Alter vornehmlich der Bearbeitung abstrakter Ideen entgegensetzt, mir nicht getraue. — Ei|ne Be- XXV urteilung, nämlich die in den Greifswalder Neuen kritischen Nachrichten 29. Stück, kann ich ebenso kurz abfertigen, als es der Rezensent mit der Schrift selbst getan hat. Denn sie ist seinem Urteile nach nichts anderes als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: „Wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoretischer und praktischer) Vernunft möglich?" — „Dieser Versuch gehe also überall diejenigen nicht an, die sein (Kants) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu können verlangen, und für sie also als nicht existierend anzusehen sei." — Hierauf antworte ich: es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und wenn z. B. die Tugend als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (ihrer Legalität nach) *virtus phaenomenon*, dieselbe aber als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) *virtus noumenon* genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur | der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber XXVI in der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt, wenngleich mit anderen Worten, enthalten und leicht verständlich. Wenn man das letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für jedermann verständlich werden sollen!

Königsberg, den 26. Januar 1794.

Der

philosophischen Religionslehre

erstes Stück.

Erstes Stück. [3]

Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten,

oder

über das radikale Böse in der menschlichen Natur.

Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl 1
die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese oder von einem noch glücklicheren, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall ins Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer | zu gleichen Paaren ging) zum [4]
Ärgeren mit acceleriertem Falle eilen,*) sodaß wir jetzt (dieses Jetzt aber ist so alt als die Geschichte) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Tür ist und in einigen Gegenden von 2
Hindostan der Weltrichter und Zerstörer Ruttren (sonst auch Siba oder Siwen genannt) schon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wischnu, seines Amts, das er vom Weltschöpfer Brahma übernahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

*) Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem. Horat. (Oden III 6: Das Zeitalter der Eltern, das schlechter war als das der Vorfahren, hat uns erzeugt, die wir noch schlechter sind, und denen bald eine noch verworfenere Nachkommenschaft folgen wird.)

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen und in unseren Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Besseren, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder-Bösen (nicht von der Zivilisierung) die Rede
[5] ist; denn da | spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermutlich bloß eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hierzu kommt noch: daß, da man doch den Menschen von Natur (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird) als dem Körper nach gesund annehmen muß, keine Ursache sei, ihn nicht auch der Seele nach ebensowohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. *Sanabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat,* sagt Seneca.*)

Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, daß man sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte, so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich daß der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut zum Teil böse sein könne? — Man nennt aber einen Menschen böse nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind, sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Nun kann man zwar ge-
[6] setzwidrige | Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst), daß sie mit Bewußtsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten,

*) Wir kranken an heilbaren Übeln, und da unsere Natur zum Rechten angelegt ist, so hilft sie uns, wenn wir uns heilen lassen wollen. (A. d. U.)

sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urteil, daß der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung *a priori* auf eine böse zum Grunde liegende Maxime und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegenteil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädikaten moralisch-gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde, so ist zu merken, daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjektive Grund muß aber immer wiederum selbst ein Aktus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse | in ihm nicht moralisch heißen). [7] Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objekte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime der Grund des Bösen liegen. Von dieser muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjektive Grund ihrer Annehmung und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime, im Menschen sei. Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre, so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmungen durch Naturursachen[a]) zurückgeführt werden können; welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur soviel als: er

a) Druck: „Natursachen;" zuerst verbessert im N. theol. Journal (s. Einl.). Schon in Kants Handschrift fand sich die richtige Lesart.

enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund *) der
[8] Annehmung guter oder der Annehmung | böser (gesetzwidriger) Maximen, und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von anderen möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angeboren, und doch dabei uns immer bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld desselben a) (wenn er böse ist) oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern, daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unserer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Faktum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte, so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjektive erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird; nicht, daß die Geburt eben die Ursache davon sei.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunktiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich

*) Daß der erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese ebensowohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.

a) sc. des Charakters; Kant und die übrigen Herausgeber: „derselben."

böse. Es fällt aber jedermann leicht bei, zu fragen: ob [9]
es auch mit dieser Disjunktion seine Richtigkeit habe,
und ob nicht jemand behaupten könne: der Mensch sei
von Natur keines von beiden; ein anderer aber: er sei
beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in
anderen böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere
zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran,
keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen
(*adiaphora*) noch in menschlichen Charakteren, solange
es möglich ist, einzuräumen; weil bei einer solchen
Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Be-
stimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt ge-
meiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zu-
getan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich
fassen soll, in der Tat aber Lob ist) Rigoristen;
und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier
nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der
Neutralität und mögen Indifferentisten, oder der
Koalition und können Synkretisten genannt werden.*)

*) Wenn das Gute $= a$ ist, so ist sein kontradiktorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines bloßen Mangels eines Grundes des Guten $= 0$, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben $= -a$. Im letzteren Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heißen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzes gibt es ein dergleichen Mittleres, so|daß das Vergnügen $= a$, der Schmerz [11]
$= -a$, und der Zustand, worin keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit $= 0$ ist). Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkür, so würde Moralisch-gut (Zusammenstimmung der Willkür mit dem Gesetze) $= a$, Nichtgut $= 0$, dieses aber die bloße Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder $= a \times 0$ sein. Nun ist es aber in uns Triebfeder $= a$; folglich ist der Mangel an Übereinstimmung der Willkür mit demselben $(= 0)$ nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, d. i. einer Widerstrebung derselben $= -a$, d. i. nur durch eine böse Willkür möglich; und zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Prinzip der Maximen), nach welcher auch die Moralität der Handlung beurteilt werden muß, gibt es also nichts Mittleres. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht, indem sie kein Faktum ist und in

[10] Die Beantwortung der gedachten Frage nach der
[11] rigoristischen Entscheidungsart*) gründet sich auf | die
für die Moral wichtige Bemerkung: die Freiheit der
[12] Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaf|fenheit,
daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch

---

Ansehung ihrer weder Gebot noch Verbot noch auch Erlaubnis (gesetzliche Befugnis) stattfindet oder nötig ist.[a])

*) Herr Prof. Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung (Thalia 1793, 3. Stück) über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. — Ich ge-
[11] stehe | gern, daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohltätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend: mutig, mithin fröhlich oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist

---

a) „Eine moralisch-gleichgültige Handlung . . . . . nötig ist." Zusatz der 2. Aufl.

sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urteile der Vernunft Triebfeder und, wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung doch nicht bestimmt, so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben[a]) Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist), so ist seine Gesin|nung in Ansehung [13] des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut noch böse).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in anderen zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem anderen Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime

kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das | fröhliche Herz in Befolgung seiner [12] Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, besteht, der, durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.[b])

a) „desselben" fehlt in der 1. Auflage.

b) Diese ganze Anmerkung über Schiller ist Zusatz der 2. Auflage; über den Inhalt vgl. die Einleitung.

allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein; welches sich widerspricht. *)

[14] Die eine oder die andere Gesinnung als angeborene Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sei; sondern, daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei (daß er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar). Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nicht wieder der subjektive Grund oder die Ursache erkannt werden (obwohl danach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die ebenso wiederum ihren Grund haben muß). Weil wir also diese Gesinnung oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Aktus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der Tat in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukommt. Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den

---

[13] *) Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelassen. Die erste drückten sie so aus: ob die Tugend erlernt werden müsse (der Mensch also von Natur gegen sie und das Laster indifferent sei). Die zweite war: ob es mehr als eine Tugend gebe (mithin es nicht etwa stattfinde, daß der Mensch in einigen Stücken tugendhaft, in anderen lasterhaft sei). Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit verneint, und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft (wie der Mensch sein soll). Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, sittlich beurteilen will, so kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), sondern nach empirischem Maßstabe (von einem menschlichen Richter) beurteilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

einzelnen[a]) verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind, kann nur weiterhin | bewiesen werden, wenn es sich in [15] der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

I.

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Wir können sie in Beziehung auf ihren Zweck füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:

1) Die Anlage für die Tierheit des Menschen als eines lebenden,
2) Für die Menschheit desselben als eines lebenden und zugleich vernünftigen,
3) Für seine Persönlichkeit als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.*)

*) Man kann diese nicht als schon in dem Begriff der vorigen [15] enthalten, sondern man muß sie notwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß | ein Wesen [16] Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt, durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung, zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein; wenigstens soviel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hierzu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als[b]) selbst und zwar höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln oder der Willkür anschwatzen; und doch ist dieses

a) 1. Aufl.: „jeden einzelnen."
b) sich selbst und zwar als höchste?

[16] 1. Die Anlage für die **Tierheit** im Menschen kann man unter den[a]) allgemeinen Titel der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht und zur[b]) Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Auf sie können allerlei Laster ge-
[17] pfropft werden (die aber nicht aus jener Anlage, | als Wurzel, von selbst entsprießen). Sie können Laster der Rohigkeit der Natur heißen und werden in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke viehische Laster: der Völlerei, der Wollust und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu anderen Menschen) genannt.

2. Die Anlagen für die **Menschheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich zu beurteilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgnis verbunden, daß andere danach streben möchten: woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepfropft werden, die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entsprießen, sondern, bei der besorgten Bewerbung anderer zu einer uns verhaßten Überlegenheit über uns, Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese

---

Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unserer Willkür von der Bestimmung durch alle anderen Triebfedern (unserer Freiheit) und hiermit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

a) Kant: dem. b) „zur" fehlt in der 1. Auflage.

über andere als Vorbauungs | mittel selbst zu verschaffen; [18]
da die Natur doch die Idee eines solchen Wetteifers (der an sich die Wechselliebe nicht ausschließt) nur als Triebfeder zur Kultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepfropft werden, können daher auch Laster der Kultur heißen und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit (da sie alsdann bloß die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt), z. B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. s. w., teuflische Laster genannt.

3. Die Anlage für die **Persönlichkeit** ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür. Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur, sofern es Triebfeder der Willkür ist. Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, daß die freie Willkür es in ihre[a]) Maxime aufnimmt, so ist Beschaffenheit einer solchen Willkür der gute Charakter; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkür, etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein muß, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann | man nicht füglich eine [19]
Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet) Aber daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjektive Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, daß die erste keine Vernunft, die zweite zwar

---

a) Kant: „seine". Nachträglich sehe ich, daß schon Arnoldt (a. a. O. S. 369 ff.) auf diesen von Kant übersehenen Druckfehler aufmerksam gemacht hat.

praktische, aber nur anderen Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische, d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel habe. Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze), sondern sind auch Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben). Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein. Sie sind ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens notwendig gehören; zufällig aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre. Noch ist zu merken, daß hier von
[20] kei|nen anderen Anlagen die Rede ist als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Unter einem Hange (*propensio*) verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, *concupiscentia*[a]), sofern sie für die
[21] Menschheit überhaupt zufällig ist*). Er unter|scheidet

[20] *) Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subjekt die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohen Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen und also auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken, so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Objekt des Begehrens voraussetzt, ist noch der Instinkt, welcher ein gefühltes Bedürfnis ist, etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunst-

a) „*concupiscentia*" Zusatz der 2. Aufl.

sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern auch (wenn er gut ist) als erworben oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. — Es ist aber hier nur vom Hange zum Eigentlich-, d. i. zum Moralisch-Bösen, die Rede; welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurteilt werden kann, in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß und, wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird. — Man kann noch hinzusetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.

Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. Erstlich ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur; zweitens der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten | geschähe), [22] d. i. die Unlauterkeit; drittens der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens.

Erstlich, die Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf, aber dieses, welches objektiv

trieb bei Tieren oder der Trieb zum Geschlecht). Von der Neigung an ist endlich noch eine Stufe des Begehrungsvermögens die Leidenschaft (nicht der Affekt, denn dieser gehört zum Gefühl der Lust und Unlust), welche eine Neigung ist, die die Herrschaft über sich selbst ausschließt.[a])

a) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

in der Idee (*in thesi*) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv (*in hypothesi*), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit (*impuritas, improbitas*) des menschlichen Herzens besteht darin, daß die Maxime dem Objekte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat; sondern mehrenteils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen. Mit anderen Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht getan werden.

[23] Drittens, die Bösartigkeit (*vitiositas, pravitas*) oder, wenn man lieber will, die Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit (*perversitas*) des menschlichen Herzens heißen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt und, obzwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet.

Man wird bemerken, daß der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten (den Handlungen nach), aufgestellt wird, welches auch geschehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen oder, welches hier dasselbe bedeutet, daß er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll.

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten (*bene moratus*) und einem sittlich guten Menschen (*moraliter bonus*), was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied (wenigstens darf keiner sein); nur daß sie bei dem einen eben nicht [24] immer, vielleicht nie das Gesetz, bei | dem anderen aber

es jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem Buchstaben nach (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet); vom zweiten aber: er beobachte es dem Geiste nach (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei). Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach). Denn wenn andere Triebfedern nötig sind, die Willkür zu gesetzmäßigen Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinkt, dergleichen das Mitleid ist), so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetze übereinstimmen; denn sie könnten ebensowohl zur Übertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Wert der Person geschätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse.

Folgende Erläuterung ist noch nötig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig. — Im ersteren Sinne gibt es keinen Hang zum Moralisch-Bösen; denn dieses muß aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe ge|gründet ist), zu [25]
irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben. Nun ist aber nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene Tat ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder Tat vorher geht, mithin selbst noch nicht Tat ist; da denn in dem Begriffe eines bloßen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck

von einer Tat überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objekte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun Tat in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*) und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen Tat im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenngleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen) vielfältig vermieden würde. [26] Je|ne ist intelligibele Tat, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erste heißt nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloßer Hang und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müßte, welche aber in jenem Hange selbst als böse angenommen wird); vornehmlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses gerade unsere eigene Tat ist, ebensowenig weiter eine Ursache angeben können als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem Abschnitte gleich zu Anfang die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund der Nehmung oder Befolgung unserer Maximen, nicht, was die Sinnlichkeit (als Rezeptivität) affiziert.

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. (Ohne Fehler wird kein Mensch geboren.) Horat.[a])

Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts anderes sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegent-

a) Horaz Satiren I 3, 68.

liche[a]) Abweichung von demselben in seine Ma|xime [27]
aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt soviel als:
dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht
als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem
eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn
alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem,
wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt
werden, oder man kann es als subjektiv notwendig in
jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Da
dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht 10
als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen
zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in
gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese
aber der Freiheit wegen für sich als zufällig angesehen
werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses
Bösen sich wiederum nicht zusammenreimen will, wenn
nicht der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der
Menschheit selbst, es sei wodurch es wolle, verwebt und
darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen
natürlichen Hang zum Bösen und, da er doch immer 20
selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radikales,
angeborenes (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst
zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen
können.

Daß nun ein solcher verderbter[b]) Hang im Menschen
gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der
Menge schreiender Beispiele, welche uns die | Erfahrung [28]
an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den
förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen
Zustande haben, in welchem manche Philosophen die 30
natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich
anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Natur-
stande, so darf man nur die Auftritte von ungereizter
Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neusee-
land, den Navigatorinseln, und die nie aufhörenden
in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika (die
Kapitän Hearne[c]) anführt), wo sogar kein Mensch den

a) So in der Berl. Monatsschrift und bei Rosenkranz; 1. und 2. Aufl. und Hartenstein statt dessen: „gelegenheitliche".

b) 1. Aufl.: „verdorbener", Berl. Monatsschrift: „verderblicher".

c) Samuel Hearne (1745—92), ein Gefährte Cooks auf dessen 3. Entdeckungsreise.

mindesten Vorteil davon hat,*) mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit mehr als
[29] nötig ist, um | von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen; von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, sodaß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohltäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt“a), und von vielen anderen unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist; und er wird an den Lastern der Kultur und Zivilisierung (den kränkendsten unter allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht

[28] *) Wie der immerwährende Krieg zwischen den Arathavescau- und den Hundsrippen-Indianern keine andere Absicht als bloß das Totschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne allen[a]) Grund in der Vernunft. Denn daß der Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er noch höher schätzt als sein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutz entsagt, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage. Aber man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Großtaten (des Zusammenhauens, Niederstoßens ohne Verschonen und dergl.) preisen, daß bloß ihre Überlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen anderen Zweck, das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zu gute tun.[b])

a) Aus Chesterfields Briefen an s. Sohn *(Schöndörffer)*.
b) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äußeren Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da zivilisierte Völkerschaften gegeneinander im Verhältnisse des rohen Naturstandes[a]) (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der größten Gesellschaften, Staaten genannt,*) gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine besseren, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können; sodaß der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenso wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird. [30] [31]

*) Wenn man dieser ihre Geschichte bloß als das Phänomen der uns großenteils verborgenen inneren Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Ein jeder Staat strebt, solange er einen anderen neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr (was die Folge derselben ist) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müßte. Allein dieses Ungeheuer (in welchem die Gesetze allmählich ihre Kraft verlieren), nachdem es alle benachbarten verschlungen hat, löst sich endlich von selbst auf und teilt sich durch Aufruhr und Zwiespalt in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu streben, wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von neuem anfangen, um den Krieg (diese Geißel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen), doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.[b]) [30]

a) Handschrift und Berl. Monatsschrift: „Naturzustandes".

b) Vgl. Bd. 47 I *(Zum ewigen Frieden)* S. 144 Die ganze Anm. ist Zusatz der 2. Aufl.

Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben), so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjekts betrifft, mithin in ihm als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muß zugerechnet werden können; ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkür, wegen welcher man sagen muß, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieses Bösen kann auch 2) nicht in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden; gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich ver-
[32] tilgen und die Verbindlichkeit aus demselben | ableugnen könne; denn das ist schlechterdings unmöglich. Sich als ein frei handelndes Wesen und doch von dem einem solchen angemessenen Gesetz (dem moralischen) entbunden denken, wäre soviel als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg); welches sich widerspricht. — Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß tierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. — Keines von beiden ist aber auf den Menschen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Hanges

zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesetz, dargetan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreits; sondern diese, weil sie eine Beziehung | der freien Will- [33]
kür (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist) auf das moralische Gesetz als Triebfeder (wovon[a]) der Begriff gleichfalls rein intellektuell ist) betrifft, muß aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, *a priori* erkannt werden. Folgendes ist die Entwickelung des Begriffs.

Der Mensch (selbst der ärgste) tut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf; und, wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bewegungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkür in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz (welches er doch in sich hat) zu kehren, so würde er moralisch böse sein. Da er nun natürlicherweise beide in dieselbe aufnimmt, da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde, so würde er, wenn der Unterschied der Maximen bloß auf [34]
den Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich, ob das Gesetz oder der Sinnenantrieb eine solche abgeben, ankäme, moralisch gut und böse zugleich sein; welches sich (nach der Einleitung) widerspricht. Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in

a) So die erste Auflage, die zweite: „worin" (wohl Druckfehler.)

seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eines neben dem anderen nicht bestehen kann, sondern eins dem anderen als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfedern der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Hand-
[35] lungen dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als | ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären; wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, bloß dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückseligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hineinzubringen (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatze annähme, uns der Ängstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln), da dann der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse ist.

Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt

wird, nicht stattfinden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in | strenger [36]
Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnnung (subjektives Prinzip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun der Folge wegen auch ein böses Herz heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem im allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zur Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur voneinander abzusondern und daher zuletzt, wenn es hoch kommt, nur auf die Gemäßheit derselben mit dem Gesetz und nicht auf die Ableitung von denselben, d. i. auf dieses als die alleinige Triebfeder zu sehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laster entspringt, so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen (da hierbei auf die Triebfeder der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach gesehen wird), selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.

Diese angeborene Schuld *(reatus)*, welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur im|mer [37]
der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt, und nichtsdestoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muß und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit) als unvorsätzlich *(culpa)*, in der dritten aber als vorsätzliche Schuld *(dolus)* beurteilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens *(dolus malus)*, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das

Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rate gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwischten, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie andere behaftet sehen; ohne doch nachzuforschen, ob es nicht bloß etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Inneren wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, [38] die in Versuchung führen | (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können), davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung echter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer; welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urteilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz ungewiß macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, solange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl tun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des englischen Parlaments[a]) stieß in der Hitze die Behauptung aus: „Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggibt.“ Wenn dieses wahr ist (welches denn ein jeder bei sich ausmachen mag), wenn es überall keine Tugend gibt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankommt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was

a) Robert Walpole (1676—1745), langjähriger erster Minister von England.

der Apostel | sagt: „Es ist hier kein Unterschied, sie sind [39]
allzumal Sünder, — es ist keiner, der Gutes tue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer.“ *)

IV.

Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur.

Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer anderen Ursache | von der- [40]
selben Art ist. Er kann entweder als Vernunft- oder 10
als Zeitursprung in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird bloß das Dasein der Wirkung betrachtet; in der zweiten das Geschehen derselben, mithin sie als Begebenheit auf ihre Ursache in der Zeit bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr doch nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, wie das mit dem moralisch Bösen der Fall ist, so wird die Bestimmung der Willkür zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit, sondern bloß in der Vernunftvorstellung ver- 20

*) Von diesem Verdammungsur|teile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkür in Beziehung aufs Gesetz, aufdecken kann, die als intelligibele Tat vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der obersten Maxime bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, läßt sich auch einsehen: warum der reinen intellektuellen Beurteilung des Menschen der Grundsatz der Ausschließung des Mittleren zwischen Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen daß der empirischen Beurteilung aus sensibeler Tat (dem wirklichen Tun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, teils gut teils böse zu sein. Aber die letztere ist nur a) Beurteilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung und ist der ersteren im Endurteile unterworfen.

a) 1. Aufl.: „nur die B.“

bunden gedacht und kann nicht von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geschehen muß, wenn die böse Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Naturursache bezogen, wird. Von den freien Handlungen als solchen den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, sofern sie als zufällig betrachtet wird, weil diese den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher (so wie der Bestimmungsgrund der freien Willkür überhaupt) lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden muß.

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist [41] doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn man kann vom Moralisch-Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — *genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*a) (Das Geschlecht und die Vorfahren und, was wir nicht selbst getan, das kann [42] kaum als das Unsrige gelten.)*) — | Noch ist zu merken: daß, wenn wir dem Ursprunge des Bösen nachforschen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als *peccatum*

[41] *) Die drei sogenannten oberen Fakultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen: nämlich entweder als Erbkrankheit oder Erbschuld oder Erbsünde. 1. Die medizinische Fakultät würde sich das erbliche Böse etwa wie den Bandwurm vorstellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung sind, daß, da er sonst weder in einem Elemente außer uns noch (von derselben Art) in irgend einem anderen Tiere angetroffen wird, er schon in den ersten Eltern gewesen sein müsse. 2. Die Juristenfakultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von diesen hinterlassenen, aber mit einem schweren Verbrechen belasteten Erbschaft ansehen (denn geboren werden ist nichts anderes als den Gebrauch der Güter der Erde, sofern sie zu unserer Fortdauer unentbehrlich sind, erwerben). Wir müssen also Zahlung leisten (büßen) und werden am Ende doch (durch den Tod) aus diesem Besitze geworfen. Wie recht ist von Rechts wegen! 3) Die theologische

a) Ovid Metamorph. XIII, 140.

in potentia) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen, nach seiner inneren Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkür zusammenkommen muß, in Betrachtung ziehen.

Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Denn wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen seien: so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein. Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur sagen: man habe nicht nötig, sich auf diese Ausflucht einzulassen und auszumachen, ob die letzteren frei sein mögen oder nicht, weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist. Wenn aber jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein, sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern; er muß es also auch können und ist, wenn er es nicht tut, der Zurechnung in [43]

Fakultät würde dieses Böse als persönliche Teilnehmung unserer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers ansehen; entweder daß wir (obzwar jetzt dessen unbewußt) damals selbst mitgewirkt haben oder nur jetzt, unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft geboren, uns die Güter derselben mehr als den Oberbefehl des himmlischen Gebieters gefallen lassen, und nicht Treue genug besitzen, uns davon loszureißen, dafür aber künftig auch sein Los mit ihm teilen müssen. [42]

dem Augenblicke der Handlung ebenso fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich ist) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. — Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftursprung dieser Tat fragen, um danach den Hang, d. i. den subjektiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Übertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen und womöglich zu erklären.

Hiermit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient, den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengattung zu schildern, ganz wohl zusammen; indem sie ihn in einer Ge-
[44] schichte vorstellig macht, wo, was der Natur | der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen) als das Erste gedacht werden muß, als ein solches der Zeit nach erscheint. Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an, weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde, sondern von der Sünde (worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebotes verstanden wird); der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heißt der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten Wesen sein muß, als Verbot voraus (1. Mose II, 16. 17). Anstatt nun diesem Gesetze als hinreichender Triebfeder (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken stattfindet), geradezu[a]) zu folgen, sah sich der Mensch doch noch nach anderen Triebfedern um (III, 6), die nur bedingterweise (nämlich sofern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut sein können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewußtsein aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit

a) So richtig in der Berl. Monatsschrift; vgl. Arnoldt a. a. O. S. 375. Die 1. und 2. Aufl.: „gerade".

an, die Strenge des Gebotes, welches den Einfluß jeder anderen Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloß (unter dem Prinzip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels her|abzuvernünfteln*), woraus dann endlich das [45] Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln aufgenommen und so gesündigt ward (III, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur.* (Die Geschichte betrifft dich, nur mit verändertem Namen.)a) Daß wir es täglich ebenso machen, mithin „in Adam alle gesündigt haben" und noch sündigen, ist aus dem Obigen klar; nur daß bei uns schon ein angeborener Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld der Zeit nach vorausgesetzt wird, mithin die Übertretung bei diesem ein Sündenfall heißt, statt daß sie bei uns als aus der schon angeborenen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend vorgestellt wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem Zeitanfange nach einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunft|gebrauch noch nicht entwickelt war, [46] mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Bösen verfolgen müßten: welches bei dem ersten Menschen, der schon mit völligem Vermögen seines Vernunftgebrauches vorgestellt wird, nicht nötig, auch nicht tunlich ist; weil sonst jene Grundlage (der

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, [45] ohne ihm doch als für sich hinreichender Triebfeder in seiner Maxime das Übergewicht über alle anderen Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen, ist geheuchelt und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachteil desselben selbst zu belügen (III, 5); weswegen auch die Bibel (christlichen Anteils) den Urheber des Bösen (der in uns selbst liegt) den Lügner von Anfang nennt und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisiert.

a) Horaz Satiren I 1, 9.

böse Hang) gar anerschaffen gewesen sein müßte; daher seine Sünde unmittelbar als aus der Unschuld erzeugt aufgeführt wird. — Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen, so unvermeidlich dieser auch ist, wenn wir ihr zufälliges Dasein erklären wollen (daher ihn auch die Schrift, dieser unserer Schwäche gemäß, so vorstellig gemacht haben mag).

Der Vernunftursprung aber dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihm soll zu-
[47] gerechnet werden) | eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. — Diese Unbegreiflichkeit, zusamt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung, drückt die Schrift in der Geschichtserzählung*) dadurch aus, daß sie das Böse

[47] *) Das hier Gesagte muß nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung sein solle, welche außerhalb der Grenzen der Befugnis der bloßen Vernunft liegt. Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu nutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei oder wir ihn nur hineinlegen; wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis sein würde. Man muß nicht ohne Not über etwas und das historische Ansehen desselben streiten, was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird und gar ohne ihn erkannt werden muß. Die historische Erkenntnis, welche keine innere, für jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.

zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabnerer[a] Bestimmung voranschickt; wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch | aber [48] nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatze mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.

Allgemeine Anmerkung.[b]

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. Wenn es heißt: er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten als: er ist zum Guten erschaffen, und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern, nach dem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt oder nicht (welches seiner freien Wahl gänzlich über|lassen sein muß), macht [49] er, daß er gut oder böse wird. Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nötig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen oder auch positiver Beistand sein: der

a) 2. Aufl.: „erhabener". Von Kant selbst in der Handschrift verbessert.

b) Diese „Allgemeine Anmerkung" ist in der 1. Aufl. mit der Zahl V bezeichnet.

Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen und diese Beihilfe annehmen (welches nichts Geringes ist), d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.

Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat*) und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit entspringt) nicht begreiflicher ist als das Wiederaufstehen aus dem
[50] Bösen zum Guten, so | kann die Möglichkeit des letzeren nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. — Freilich muß hierbei vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbst-
[51] liebe**) sein kann, die, als Prin|zip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist.

---

[49] *) Der der Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der Tat nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur, wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt.

[50] **) Worte, die einen zwiefachen, ganz verschiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Überzeugung aus den klarsten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens *(benevolentiae et complacentiae)* eingeteilt werden, und beide[a]) müssen (wie sich von selbst versteht) vernünftig

---

a) 2. Aufl.: „auch".

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum [52]
Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten: denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wiedererwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht bloß mit anderen Triebfedern verbunden oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, sondern 10
in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende

sein. Die erste in seine Maxime aufnehmen, ist natürlich (denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?). Sie ist aber sofern vernünftig, als teils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, teils zu jedem dieser Bestandstücke der Glückseligkeit die tauglichsten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird sie aber zum unbedingten Prinzip der Willkür gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. — Eine | vernünftige Liebe des Wohlgefallens an sich selbst [51]
kann nun entweder so verstanden werden, daß wir uns in jenen schon genannten, auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen (sofern jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens[a]) gegen sich selbst einerlei; man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handlungsspekulationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut. Allein die Maxime der Selbstliebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an sich selbst würde das innere Prinzip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz uns möglichen Zufriedenheit sein. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewußt ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte diese[b]) die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Hand-

a) Die 2. Aufl. hat den Druckfehler: „Wohlgefallen"; 1. Aufl. und Berl. Monatsschr. richtig: „Wohlwollens".

b) Besser wohl: „dieses".

Triebfeder der Bestimmung der Willkür in dieselbe aufgenommen werden soll. Das ursprünglich Gute ist die
[53] Heiligkeit der Maximen in Befolgung sei|ner Pflicht;[a]) wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig (denn zwischen der Maxime und der Tat ist noch ein großer Zwischenraum), dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner
10 Pflicht heißt auch Tugend, der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (*virtus phaenomenon*). Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Hand, lungen; die Triebfeder, deren die Willkür hierzu bedarf- mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben und heißt einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang

---

lungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkür verhindert. Da nun das letztere die unbedingte Achtung fürs Gesetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung moralischen Selbstliebe sich das deutliche Verstehen des Prinzips unnötigerweise erschweren, indem man sich im Zirkel herumdreht? (denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben, soferne man sich seiner Maxime bewußt ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten
[52] Triebfeder seiner | Willkür zu machen). Glückseligkeit ist unserer Natur nach für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das erste und das, was wir unbedingt begehren. Ebendieselbe ist unserer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will), als mit Vernunft und Freiheit begabter Wesen, bei weitem nicht das erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Übereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze. Daß diese nun objektiv die Bedingung sei, unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darin besteht alle sittliche Vorschrift, und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart.

a) Der Aufsatz der Berliner Monatsschrift hat hier noch den Zusatz „mithin bloß aus Pflicht" (von Wobbermin in den Text aufgenommen).

übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nötig, sondern nur eine Änderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt; obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Prinzip der Glück|seligkeit. Daß aber jemand nicht bloß ein [54] gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (*virtus noumenon*) werde,[a]) welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf als dieser Vorstellung der Pflicht selbst, das kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mos. I, 2) und Änderung des Herzens werden.

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zustande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns tunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmähliche Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hindernisse entgegenstellt) notwendig und daher auch dem Menschen möglich sein muß. Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt (und [55] hiermit einen neuen Menschen anzieht), so ist er sofern, dem Prinzip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subjekt; aber nur in kontinuierlichem Wirken

a) 1. Aufl.: „Um aber nicht bloß ein gesetzlich . . . . . , (*virtus noumenon*) zu werden".

und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Prinzips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Besseren befinde. Dies ist für denjenigen, der den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschaut, für den also diese Unendlichkeit des Fortschrittes Einheit ist, d. i. für Gott soviel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; und insofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurteilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Besseren, mithin als allmähliche Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter Denkungsart anzusehen.

Hieraus folgt, daß die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung [56] eines Charakters anfangen müsse; ob man | zwar gewöhnlicherweise anders verfährt und wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt läßt. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch des Eindruckes einer desto größeren Achtung für eine pflichtmäßige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluß haben könnten, entzieht; und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unechter Triebfedern aufzufinden; da dann die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moralischen Wert verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das Beispiel selbst von guten Menschen (was die Gesetzmäßigkeit derselben betrifft) anführt und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurteilen läßt, unvergleichlich kultiviert und geht allmählich in die Denkungsart über; sodaß Pflicht bloß für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, soviel Aufopferung

sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüt des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes tun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht aber tun ist nichts mehr als das tun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu [57] werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unseres Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Außerordentliches und Verdienstliches wäre, ihr 10 Gehorsam zu leisten.

Aber Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. — Was ist das (kann man sich selbst fragen) in uns, wodurch wir von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in 20 uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesamt für nichts und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswert machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheißen noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffes 30 der Freiheit, welcher allererst aus diesem Gesetze | hervor- [58] geht*), versteigt, innigst fühlen; und selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft | verkündigenden [59]

*) Daß der Begriff der Freiheit der Willkür nicht vor dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkür durch dieses, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde, davon kann man sich bald überzeugen, wenn man sich fragt: ob man auch gewiß und[a]) unmittelbar sich eines Vermögens bewußt sei, jede noch so große Triebfeder zur Übertretung *(Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et*

a) „und" fehlt in der 2. Auflage, desgl. bei Hartenstein.

Anlage muß auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angeborenen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür gerade entgegenwirkt, um

admoto dictet perjuria tauro.)[a]) durch festen Vorsatz überwältigen zu können. Jedermann wird gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er solle ihm treu bleiben; und hieraus schließt er mit Recht: er müsse es auch können, und seine Willkür sei also frei. Die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz begreiflich vorspiegeln, machen durch das Wort Determinismus (dem Satze der Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch niemand denkt; sondern: wie der Prädeterminismus, nach welchem willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein muß, zusammen bestehen könne: das ist's, was man einsehen will und nie einsehen wird.

Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott als einem notwendigen Wesen zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit; weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung
[59] (daß sie gar nicht durch Gründe determiniert | sei), d. i. nicht im Indeterminismus (daß Gutes oder Böses zu tun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte), sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminismus Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, daß jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt.[b])

a) Juvenal Satir. 8, 80 f. = Wenn auch Phalaris [ein Tyrann in Agrigent] gebietet, daß du falsch Zeugnis ablegtest, und dir den Meineid unter Annäherung des Stieres befiehlt. [Der Stier war von Erz, und während Feuer darunter angezündet wurde, wurden die Gefangenen in dessen hohlen Bauch gelegt.]

b) „Den Begriff der Freiheit . . . diese Schwierigkeit wegfällt" Zusatz der 2. Auflage.

in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen in ihrer Reinigkeit wiederherzustellen.

Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angeborenen Verdorbenheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere | Einsicht [60]
von der Möglichkeit derselben betrifft, wie alles dessen, 10
was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und sofern nach Naturgesetzen als notwendig, und dessen Gegenteil doch zugleich unter moralischen Gesetzen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch; denn die Vorschriften derselben 20
enthalten ebendieselben Pflichten und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborener Hang zur Übertretung in uns sei oder nicht. In der moralischen Asketik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben und, weil der Hang dazu un- 30
vertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben. Da dieses nun bloß auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Besseren führt, so folgt: daß die Umwandlung der Gesinnung des bösen | in die eines guten Menschen in der Veränderung [61]
des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäß zu setzen sei, sofern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Überzeugung aber hiervon kann nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, 40
weder durch unmittelbares Bewußtsein noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil

die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen; weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst getan zugerechnet werden kann, als moralisch-gut zu beurteilen ist.

Wider diese Zumutung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf (wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprinzip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten). Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des bloßen Kultus) und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebens-
[62] wan|dels einteilen. Nach der ersteren schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nötig habe, ein besserer Mensch zu werden (durch Erlassung seiner Verschuldungen), oder auch, wenn ihm dieses nicht möglich zu sein scheint: Gott könne ihn wohl zum besseren Menschen machen, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu tun habe, als darum zu bitten; welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist als wünschen, eigentlich nichts getan sein würde; denn wenn es mit dem bloßen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: daß ein jeder soviel, als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angeborenes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings notwendig, daß der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu
[63] einer anderen Zeit sich verschie|dene Begriffe, und zwar

mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit tue, oder getan habe"; aber wohl, was er selbst zu tun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden. *)

*) Diese allgemeine Anmerkung ist die erste von den vieren, [63] deren eine jedem Stücke dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimnissen, 4) Gnadenmitteln. — Diese sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber sie kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflektierenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) feststeht, wegzuräumen ist, wenn sie transscendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäft (Parergon). Was den Nachteil aus diesen, auch moralisch-transscendenten, Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion | einführen wollten, [64] so ist die Wirkung davon, nach der Ordnung der vier obbenannten Klassen, 1) der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2) der angeblich äußeren Erfahrung (Wunder) Aberglaube, 3) der gewähnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Übernatürlichen (Geheimnisse) Illuminatismus, Adeptenwahn, 4) der gewagten Versuche aufs Übernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie: lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeintlich moralischer (gottgefälliger) Absicht. — Was aber diese allgemeine Anmerkung zum ersten Stück gegenwärtiger Abhandlung besonders betrifft, so ist die Herbeirufung der Gnadenwirkungen von der letzteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält; wie überhaupt nichts Übernatürliches, weil gerade bei diesem aller Vernunftgebrauch aufhört.

— Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen (daß sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind), ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn als Benutzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu tun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten, bedeutet gerade das Gegenteil, nämlich, daß das Gute (das moralische) nicht unsere, sondern die Tat eines anderen Wesens sein werde, wir also sie durch Nichtstun allein erwerben können, welches sich widerspricht. Wir können sie also als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen.[a])

a) „Diese allgemeine Anmerkung . . . Maxime aufnehmen" Zusatz der 2. Aufl.

Der

philosophischen Religionslehre

zweites Stück.

Zweites Stück. [67]

Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen

um

die Herrschaft über den Menschen.

Daß, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich bloß ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort Tugend, welches (sowohl im Griechischen als Lateinischen) Mut und Tapferkeit bezeichnet und also einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben. In diesem Betracht ist der Name Tugend ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht schaden, daß er oft prahlerisch gemißbraucht und (sowie neuerlich das Wort Aufklärung) bespöttelt worden. — Denn den Mut auf- [68] fordern, ist schon zur Hälfte soviel als ihn einflößen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hilfe harrende kleinmütige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt und ihn dieser Hilfe selbst unwürdig macht.

Aber jene wackeren Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen, bloß undisziplinierten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewußtsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die Weisheit gegen die Torheit auf, die sich von Neigungen bloß unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die Bosheit (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit

seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt.*)

[69] Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und

[68] *) Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Prinzip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her; ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objektiv, was die Regel betrifft, und auch subjektiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze
[69] unbedenk|lich in seine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzteren[a]) Voraussetzung lag eben der Fehler. Denn so früh wir auch auf unseren sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir: daß mit ihm es nicht mehr *res integra* ist, sondern daß wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat (es aber,[b]) ohne daß wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde[c]) haben tun können) aus seinem Besitz zu vertreiben: d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch tun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die Ausführung der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin, daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt (sie mögen gut oder böse sein), und sofern ist jenes edelmütige Prinzip der Moralität als Vorübung (Disziplin der Neigungen) zur Lenksamkeit des Subjekts durch Grundsätze vorteilhaft. Aber sofern es spezifische Grundsätze des Sittlich-Guten sein sollen und es gleichwohl als Maxime nicht sind, so muß noch ein anderer Gegner derselben im Subjekt vorausgesetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu bestehen hat, ohne welche alle Tugenden zwar nicht, wie jener Kirchenvater[d]) will, glänzende Laster, aber doch glänzende Armseligkeiten sein würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr gestillt, der Aufrührer selbst aber nie besiegt und ausgerottet wird.

a) 2. Aufl.: „letzten". b) Der Sinn ist: „Was es aber, ohne daß . . ." c) Rosenkranz: „würden".

d) Gemeint ist Augustin, obwohl der Wortlaut dort nicht nachweisbar (Wobbermin).

tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr [70]
nur bezähmen, damit sie sich untereinander nicht selbst
aufreiben, sondern[a]) zur Zusammenstimmung in einem
Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können.
Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heißt Klug-
heit. Nur das Moralisch-Gesetzwidrige ist an sich
selbst böse, schlechterdings verwerflich und muß aus-
gerottet werden; die Vernunft aber, die das lehrt, noch
mehr aber, wenn sie es auch ins Werk richtet, verdient
allein den Namen der Weisheit, in Vergleichung mit 10
welcher das Laster zwar auch Torheit genannt werden
kann, aber nur alsdann, wenn die Vernunft genugsam
Stärke in sich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu
verachten, und nicht bloß als ein zu fürchtendes
Wesen zu hassen, und sich dagegen zu bewaffnen.

Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des
Menschen bloß als Streit mit seinen (an sich unschuldigen)
Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung
seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte, so
konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich 20
böses) Prinzip annimmt, die Ursache der Übertretung
nur in der Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen;
da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Über-
tretung), nicht bloßer Naturfehler ist, und nun die Ur-
sache derselben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu er-
klären) in den Neigungen, sondern nur | in dem, was die [71]
Willkür als freie Willkür bestimmt (im inneren ersten
Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Ein-
verständnisse sind), gesucht werden kann, so läßt sich's
wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungs- 30
grund, welcher ewig im Dunkel eingehüllt bleibt,*) und[b]) ob-

*) Es ist eine ganz gewöhnliche Voraussetzung der Moral-
philosophie, daß sich das Dasein des Sittlich-Bösen im Menschen
gar leicht erklären lasse, und zwar aus der Macht der Triebfedern
der Sinnlichkeit einerseits und aus der Ohnmacht der Triebfeder
der Vernunft (der Achtung fürs Gesetz) andrerseits, d. i. aus
Schwäche. Aber alsdann müßte sich das Sittlich-Gute (in der

a) 1. Aufl.: „untereinander selbst aufreiben und".
b) „und" fehlt in der 1. Auflage.

gleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem sie den Kampf zu bestehen glaubten.

Es darf also nicht befremden, wenn ein Apostel diesen unsichtbaren, nur durch seine Wirkungen
[72] auf | uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind als außer uns und zwar als bösen Geist vorstellig macht: „Wir haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen — mit bösen Geistern zu kämpfen.“ Ein Ausdruck, der nicht, um unsere Erkenntnis über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich zu machen, angelegt zu sein scheint; denn übrigens ist es zum Behuf des letzteren für uns einerlei, ob wir den Verführer bloß in uns selbst oder auch außer uns setzen, weil die Schuld uns im letzteren Falle um nichts minder trifft als im ersteren, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständnisse wären.*) —

---

moralischen Anlage) an ihm noch leichter erklären lassen; denn die Begreiflichkeit des einen ist ohne die des anderen gar nicht denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebenden Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich; also ist es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit solchem Ansehen gebietende Vernunft Meister werden können. Denn wenn alle Welt der Vorschrift des Gesetzes gemäß verführe, so würde man sagen, daß alles nach der natürlichen Ordnung zuginge, und niemand würde sich einfallen lassen, auch nur nach der Ursache zu fragen.

[72] *) Es ist eine Eigentümlichkeit der christlichen Moral: das Sittlich-Gute vom Sittlich-Bösen nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen; eine Vorstellung, die zwar bildlich und als solche empörend, nichtsdestoweniger aber ihrem Sinn nach philosophisch richtig ist. — Sie dient nämlich dazu zu verhüten: daß das Gute und Böse, das Reich des Lichtes und das Reich der Finsternis, nicht als aneinander grenzend und durch allmähliche Stufen (der größeren und minderen Helligkeit) sich ineinander verlierend ge-
[73] dacht, sondern durch eine unermeßliche Kluft | voneinander getrennt vorgestellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundsätze, mit denen man unter einem oder dem anderen dieser zwei Reiche Untertan sein kann, und zugleich die Gefahr, die

Wir wollen diese ganze Betrachtung in zwei Abschnitte einteilen.

---

mit der Einbildung von einer nahen Verwandtschaft der Eigenschaften, die zu einem oder dem anderen qualifizieren, verbunden ist, berechtigen zu dieser Vorstellungsart, die bei dem Schauderhaften, das sie in sich enthält, zugleich sehr erhaben ist.

[73]

Erster Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des guten Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen.

a) Personifizierte Idee des guten Prinzips.

Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her"; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist;" (denn um seinet-, d. i. des vernünftigen Wesens in der [74] Welt willen, | so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht.) — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt", und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, „Kinder Gottes zu werden" u. s. w.

Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom

Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe (denn es ist nicht ebensowohl möglich sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das letztere die Menschheit (die für sich nicht böse ist) annehme und sich zu ihr herablasse)[a]). Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen als Urbild für uns so vorstellen, wie er, obzwar selbst heilig und als solcher zu keiner [75] Erduldung von Leiden verhaftet, diese[b]) gleichwohl im größten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern; dagegen der Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sei, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, obzwar sie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nun nicht anders denken als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt.

Im praktischen Glauben an diesen [76] Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der

a) „und sich zu ihr herablasse" ist Zusatz der 2. Aufl.
b) 1. Aufl. „sie".

Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.

b) Objektive Realität dieser Idee.

Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein und wir müssen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich notwendig ist (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden), so würden wir ebensowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen,
[77] unbedingter und doch | hinreichender Bestimmungsgrund unserer Willkür zu sein; denn wie es möglich sei, daß die bloße Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne als alle nur erdenklichen, die von Vorteilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingesehen noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und das zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objektive Notwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft. — Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr als, was er sieht, d. i. mehr als einen gänzlich untadel-

haften, ja, soviel als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müßten,[a]) zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hierdurch seinen moralischen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube (der nur historisch ist) ersetzen kann; weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt [78] (welche auch allein allenfalls die Wunder als solche, die 10 vom guten Prinzip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von diesen ihre Bewährung entlehnen kann), moralischen Wert hat.

Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde (soweit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweistümer der inneren sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann); denn dem Gesetz nach sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der 20 Vernunft bleibt; weil ihr kein Beispiel in der äußeren Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewißheit, nur schließen läßt (ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst läßt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntnis erlangen könnte). 30

Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, soweit als [79] man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indessen daß das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders als in unserer Vernunft zu suchen ist), hätte er durch alles dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschen- 40

a) 1. Aufl.: „für ihn geschehen".

geschlechte hervorgebracht: so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anderes als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben), obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des letzteren uns doch nichts vorteilen, weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muß, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, daß man nicht eben nötig hat, außer seinem übernatürlichen Ursprunge ihn[a]) noch in einem besonderen Menschen hypostasiert anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn wenngleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde, daß er mit | ebendenselben Bedürfnissen, [80] folglich auch denselben Leiden, mit ebendenselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Übertretung wie wir behaftet, aber doch soferne als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborene unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Übertretung möglich sein ließe, so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte. Der letztere würde sagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbsten an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewißheit, daß nach einem kurzen Erdenleben ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmels sofort teilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer sein mögen, bis zum schmählichsten Tode nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir sehe. Zwar würde der Gedanke: daß

a) Wobbermin: „Es“ (sc. das Urteil).

jener göttliche Mensch im wirklichen Besitze dieser Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war (und sie selbst nicht allererst durch solche Leiden verdienen durfte), daß er sich derselben für lauter Unwürdige, ja sogar für seine Feinde willig entäußerte, um sie vom ewigen Verderben zu erretten, unser Gemüt zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen | ihn stimmen müssen; imgleichen [81] würde die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung geltend, er selbst aber 10 nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Tunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für uns uns vorgestellt werden können.*)

*) Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, [81] die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist: daß wir keinen moralischen Wert von Belang an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Äußerung auf menschliche Weise vorstellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, daß es an sich (κατ' ἀλήθειαν) auch so bewandt sei; denn wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen. So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, sofern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höheren Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei als selbst den Himmelsbewohnern, die vermöge der Heiligkeit ihrer Natur über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind. (Die Welt mit ihren Mängeln — ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln. Haller.) — Zu dieser Vorstellungsart bequemt sich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht uns ihrem Grade nach faßlich zu machen, indem sie ihm die höchste Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Wesen tun kann, um selbst Unwürdige glücklich zu machen („Also hat Gott die Welt geliebt" u. s. w.); ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, | wie [82] ein allgenugsames Wesen etwas von dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern und sich eines Besitzes berauben könne. Das ist der Schematismus der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematismus der Objektsbestimmung (zur Erweiterung unserer Erkenntnis) zu verwandeln, ist Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachteiligsten Folgen ist. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, daß man im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen zwar wohl

[82] Ebenderselbe göttlich gesinnte, aber ganz eigentlich
[83] menschliche Lehrer würde doch nichtsdestoweniger | von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für andere, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Es ist aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für jedermann Pflicht ist, keiner anderen als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegenteils hat. Eine solche Gesinnung mit allen um des Weltbesten willen übernommenen Leiden in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Mensch die seinige der-

---

schematisieren (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich machen), schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem ersteren zukommt, daß es auch dem letzteren beigelegt werden müsse, schließen (und so seinen Begriff erweitern) könne, und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluß wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen), notwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, daß es auch notwendig dem Gegenstande selbst als ein Prädikat zukommen müsse. Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfes und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders faßlich machen kann als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verstand beilege, so muß auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verstand haben; d. i. ihr Verstand beizulegen, ist nicht bloß eine Bedingung meiner Faßlichkeit, sondern der Möglichkeit, Ursache zu sein, selbst. Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schemas zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse
[83] eben dieses Schemas des | Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, Übergang in eine andere Gattung), der gerade in den Anthropomorphismus hineinführt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.

selben, wie er es tun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel bestehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung | der ersteren um der [84] letzten willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwohl sie sich begreiflich zu machen noch großen Schwierigkeiten unterworfen ist, die wir jetzt vortragen wollen.

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben.

Die erste Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers, bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, zweifelhaft macht, ist folgende. Das Gesetz sagt: „Seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist!"; denn das ist das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgestellt ist. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, ist unendlich und sofern, was die Tat, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit ihr übereinstimmen. Sie muß also in die Gesinnung, in die allgemeine und lautere Maxime der Übereinstimmung des Verhaltens mit demselben als den Keim, woraus alles Gute entwickelt werden soll, gesetzt werden, die von einem heiligen Prinzip ausgeht, welches der | Mensch in seine oberste Maxime aufgenommen hat. [85] Eine Sinnesänderung, die auch möglich sein muß, weil sie Pflicht ist. — Nun besteht die Schwierigkeit darin, wie die Gesinnung für die Tat, welche jederzeit (nicht überhaupt, sondern in jedem Zeitpunkte) mangelhaft ist, gelten könne. Die Auflösung derselben aber beruht darauf, daß die letztere als ein kontinuierlicher Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Besseren ins Unendliche nach unserer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältnisses der Ursache[a]) und Wirkungen unvermeidlich

a) „Ursachen"? [K. V.]

auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt; sodaß wir das Gute in der Erscheinung, d. i. der Tat nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen; seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der Tat (dem Lebenswandel) nach, beurteilt denken können,*)
[86] und so der Mensch, unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpunkte auch sein Dasein abgebrochen werden möge.

Die zweite Schwierigkeit, welche sich hervortut, wenn man den zum Guten strebenden Menschen in Ansehung dieses moralischen Guten selbst in Beziehung auf die göttliche Gütigkeit betrachtet, betrifft die moralische Glückseligkeit, worunter hier[a]) nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Übeln und Genuß immer wachsender Vergnügen), als der physischen Glückseligkeit, sondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallenden) Gesinnung verstanden wird; denn das beständige „Trachten nach dem Reiche Gottes," wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre, würde ebensoviel sein, als sich schon
[87] im Besitz dieses Reiches zu wissen, da denn der so

[85] *) Es muß nicht übersehen werden, daß hiermit nicht gesagt werden wolle: daß die Gesinnung die Ermangelung des Pflichtmäßigen, folglich das wirkliche Böse in dieser unendlichen Reihe zu vergüten dienen solle (vielmehr wird vorausgesetzt, daß die Gott wohlgefällige moralische Beschaffenheit des Menschen in ihr wirklich anzutreffen sei), sondern: daß die Gesinnung,
[86] welche die Stelle der | Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt, nur den von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist, ersetze; denn was die Vergütung der in diesem Fortschritte vorkommenden Übertretungen betrifft, so wird diese bei der Auflösung der dritten Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

a) „hier" fehlt in der 1. Auflage.

gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, daß ihm „das übrige alles (was physische Glückseligkeit betrifft) zufallen werde."

Nun könnte man zwar den hierüber besorgten Menschen mit seinem Wunsche dahin verweisen: „sein (Gottes) Geist gibt Zeugnis unserem Geist" u. s. w., d. i. wer eine so lautere Gesinnung, als gefordert wird, besitzt, wird von selbst schon fühlen, daß er nie so tief fallen könne, das Böse wiederum lieb zu gewinnen; allein es ist mit solchen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs nur mißlich bestellt; man täuscht sich nirgends leichter als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt. Auch scheint es nicht einmal ratsam zu sein, zu einem solchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, sondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen" (ein hartes Wort, welches, mißverstanden, zur finstersten Schwärmerei antreiben kann); allein ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein. Dieses findet sich aber, ohne sich der süßen oder angstvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefaßten Vorsatze. — Denn der Mensch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an ein genugsam langes Leben hindurch die Wir|kung derselben auf die [88] Tat, d. i. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat und daraus auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung nur vermutungsweise zu schließen Anlaß findet, kann doch auch vernünftigerweise hoffen, daß, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Prinzip nur gut ist, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch mutiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht, er unter anderen Umständen allem Ansehen nach doch nach ebendemselben Prinzip fernerhin darauf fortfahren und sich dem, obgleich unerreichbaren, Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, seine Gesinnung für von Grunde aus gebessert halten darf. Dagegen der, welcher selbst bei

oft versuchtem Vorsatze zum Guten dennoch niemals fand, daß er dabei standhielt, der immer ins Böse zurückfiel oder wohl gar im Fortgange seines Lebens an sich[a]) wahrnehmen mußte aus dem Bösen ins Ärgere, gleichsam als auf einem Abhange, immer tiefer gefallen zu sein, vernünftigerweise sich keine Hoffnung machen kann, daß, wenn er noch länger hier zu leben hätte oder ihm auch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeigen das Verderben, als in seiner
[89] Gesinnung gewurzelt, ansehen müßte.[b]) | Nun ist das erstere ein Blick in eine unabsehliche, aber gewünschte und glückliche Zukunft, das zweite dagegen in ein ebenso unabsehliches Elend, d. i. beides für Menschen nach dem, was sie urteilen können, in eine selige oder unselige Ewigkeit; Vorstellungen, die mächtig genug sind, um dem einen Teil zur Beruhigung und Befestigung im Guten, dem anderen zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen soviel möglich noch Abbruch zu tun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne daß es nötig ist,
20 auch objektiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen dogmatisch als Lehrsatz
[90] vorauszusetzen*), mit welchen vermeinten Kennt|nissen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer
[91] Einsicht überschreitet. Die gute und lautere | Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann),
[92] deren man sich bewußt ist, führt also | auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittel-

---

[89] *) Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (und die man deshalb Kinderfragen nennen könnte), auch die: ob die Höllenstrafen endliche oder ewige Strafen sein werden. Würde das erste gelehrt, so ist zu besorgen, daß manche (so wie alle, die das Fegfeuer glauben, oder jener Matrose in Moore's Reisen) sagen würden: „So hoffe ich, ich werde es aushalten können." Würde aber das andere behauptet und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Straflosigkeit nach dem ruchlosesten Leben herauskommen. Denn da in den Augenblicken der späten[c]) Reue am Ende desselben der um Rat und Trost befragte Geistliche es doch grausam und

a) „an sich" fehlt bei Kirchmann. b) 1. Aufl.: „müsse". c) 1. Aufl.: „spätern".

bar, bei sich, und ist der Tröster | (Paraklet), wenn uns [93]
unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen.
Gewißheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder

---

unmenschlich finden muß, ihm seine ewige Verwerfung anzukündigen, und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuiert (sondern entweder ewig oder gar nicht gestraft[a]), so muß | er ihm Hoffnung zum letzteren machen; [90
d. i. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menschen umzuschaffen versprechen; da dann, weil zum Einschlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit ist, reuevolle Bekenntnisse, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bei einem etwa noch längeren Aufschub des Endes des gegenwärtigen, die Stelle der Mittel vertreten. — Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäßen künftigen Schicksals als Dogma vorgetragen und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen und darauf als die natürlich vorherzusehenden Folgen desselben selbst zu schließen; denn da wird die Unabsehlichkeit der Reihe derselben unter der Herrschaft des Bösen für ihn dieselbe moralische Wirkung haben (ihn anzutreiben, das Geschehene, soviel ihm möglich ist, durch Reparation oder Ersatz seinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeschehen zu machen), als von der angekündigten Ewigkeit desselben erwartet werden kann; ohne doch die Nachteile des Dogmas der letzteren (wozu ohnedem weder Vernunfteinsicht noch Schriftauslegung berechtigt) bei sich zu führen; da der böse Mensch im Leben schon zum voraus auf diesen leicht zu erlangenden Pardon rechnet oder am Ende desselben es nur mit den Ansprüchen der himmlischen Gerechtigkeit auf ihn zu tun zu haben glaubt, die er mit bloßen Worten befriedigt, indessen daß die Rechte der Menschen hierbei leer ausgehen und niemand das Seine wieder bekommt (ein so gewöhnlicher Ausgang dieser Art der Expiation, daß ein Beispiel vom Gegenteil beinahe unerhört ist). — Besorgt man aber, daß ihn seine Vernunft durchs Gewissen zu gelinde beurteilen werde, so irrt man | sich, wie ich glaube, sehr. Denn eben darum, wei [91]
sie frei ist und selbst über ihn, den Menschen, sprechen soll, ist sie unbestechlich und, wenn man ihm in einem solchen Zustande nur sagt, daß es wenigstens möglich sei, er werde bald vor einem Richter stehen müssen, so darf man ihn nur seinem eigenen Nachdenken überlassen, welches ihn aller Wahrscheinlichkeit nach mit der größten Strenge richten wird. — Ich will diesem noch ein paar Bemerkungen beifügen. Der gewöhnliche

---

a) „(sondern entweder . . . gestraft)," Zusatz der 2. Auflage.

möglich noch, soviel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn (was wohl zu merken ist) wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Un-

---

Sinnspruch: Ende gut, alles gut, kann auf moralische Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verstanden wird, da der Mensch ein wahrhaftig-guter Mensch wird. Aber woran will er sich als einen solchen erkennen, da er es nur aus dem darauffolgenden beharrlich guten Lebenswandel schließen kann, für diesen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da ist? Von der Glückseligkeit kann dieser Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunkt, aus dem er sein Leben ansieht, nicht aus dem Anfange, sondern dem Ende desselben, indem er von da auf jenen zurücksieht. Überstandene Leiden lassen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man sich schon geborgen sieht, sondern vielmehr ein Frohsein, welches den Genuß des nun eintretenden Glückes nur um desto schmackhafter macht; weil Vergnügen oder Schmerzen (als zur Sinnlichkeit gehörig), in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verschwinden und mit dem nun existierenden Lebensgenuß nicht ein Ganzes ausmachen, sondern durch diesen als den nachfolgenden verdrängt werden. Wendet man aber denselben Satz auf die Beurteilung des moralischen Wertes des bis dahin geführten Lebens an, so kann der Mensch sehr unrecht haben, es so zu beurteilen, ob er gleich dasselbe mit einem ganz guten Wandel beschlossen hat. Denn
[92] das moralisch | subjektive Prinzip der Gesinnung, wonach sein Leben beurteilt werden muß, ist (als etwas Übersinnliches) nicht von der Art, daß sein Dasein in Zeitabschnitte teilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann, und da wir auf[a]) die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schließen können, so wird das Leben zum Behuf dieser Schätzung nur als Zeiteinheit, d. i. als ein Ganzes in Betrachtung kommen; da dann die Vorwürfe aus dem ersten Teil des Lebens (vor der Besserung) ebenso laut mitsprechen als der Beifall im letzteren und den triumphierenden Ton: Ende gut, alles gut, gar sehr dämpfen möchten. — Endlich ist mit jener Lehre von der Dauer der Strafen in einer anderen Welt auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerlei, nämlich: „daß alle Sünden hier vergeben werden müssen;“ daß die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein müsse, und niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann sich aber ebensowenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, sondern ist nur ein Grundsatz, durch welchen sich die praktische Vernunft im Gebrauche

---

a) „auf“ fehlt bei Hartenstein.

veränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schließen, welcher Schluß aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen worden, vornehmlich die Stärke derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen gibt, am wenigsten, wenn man seine Gesinnung gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint, da jene empirischen Beweise der Echtheit derselben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urteilsspruches unseres moralischen Wertes mehr gegeben ist, und Trostlosigkeit (dafür aber die Natur des Menschen bei der Dunkelheit aller Aussichten über die Grenzen dieses Lebens hinaus schon von | selbst sorgt, daß sie nicht [94] in wilde Verzweiflung ausschlage) die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurteilung seines sittlichen Zustandes ist.

Die dritte und dem Anscheine nach größte Schwierigkeit, welche jeden Menschen, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, doch in der Aburteilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorstellt, ist folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag, und sogar, wie beharrlich

---

ihrer Begriffe des Übersinnlichen die Regel vorschreibt, indessen sie sich bescheidet, daß sie von der objektiven Beschaffenheit des letzteren nichts weiß. Sie sagt nämlich nur soviel: wir können nur aus unserem geführten Lebenswandel schließen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind oder nicht und, da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schließt sich auch für uns die Rechnung, deren Fazit es allein geben muß, ob wir uns für gerechtfertigt halten können oder nicht. — Überhaupt, wenn wir statt der konstitutiven Prinzipien der Erkenntnis übersinnlicher Objekte, deren Einsicht uns doch unmöglich ist, unser Urteil auf die regulativen, sich | an dem möglichen praktischen Gebrauch derselben begnügenden Prinzipien einschränkten, so würde es in gar vielen Stücken mit der menschlichen Weisheit besser stehen und nicht vermeintliches Wissen dessen, wovon man im Grunde nichts weiß, grundlose, obzwar eine Zeit lang schimmernde Vernünftelei zum endlich sich doch einmal daraus hervorfindenden Nachteil der Moralität ausbrüten. [93]

er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Daß er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Überschuß über das, was er jedesmal an sich zu tun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu tun, was in seinem Vermögen steht. — Diese ursprüngliche oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer tun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was und nichts mehr wir unter dem radikalen Bösen verstanden (s. das erste Stück), kann aber auch, soviel wir nach unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem [95] anderen getilgt werden; denn | sie ist keine transmissibele Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das Sittlich-Böse (Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebotes, **Sünde** genannt) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden (von welchem überschwenglichen[a]) Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen), sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Übertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich führt (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die Tat und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist), so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

a) 1. Aufl.: „moralischen".

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf folgendem. Der Richteraus|spruch eines Herzenskündi|gers muß als [96]
ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetze abweichenden oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menschen eine über das in ihm vorher mächtige böse Prinzip die Oberhand habende gute Gesinnung vorausgesetzt, und es ist nun die Frage: ob die moralische Folge der ersteren, die Strafe (mit anderen 10
Worten die Wirkung des Mißfallens Gottes an dem Subjekte), auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung könne gezogen werden, in der er schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Da hier die Frage nicht ist: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde (als woran niemand zweifelt), so soll sie (in dieser Untersuchung) nicht als vor der Besserung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derselben, da der Mensch 20
schon im neuen Leben wandelt und moralisch ein anderer Mensch ist, dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen) angemessen angenommen werden; gleichwohl aber muß der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge geschehen. Da sie also weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch notwendig ist, so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemes|sen und ausgeübt gedacht werden [97]
müssen. Wir müssen also sehen, ob in diesem letzteren 30
schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Übel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch als von ihm (in anderer Beziehung) verschuldete und als solche Strafen ansehen kann*), wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Ge|nüge [98]

*) Die Hypothese, alle Übel in der Welt im allgemeinen [97]
als Strafen für begangene Übertretungen anzusehen, kann nicht sowohl als zum Behuf einer Theodicee oder als Erfindung zum Behuf der Priesterreligion (des Kultus) ersonnen angenommen werden (denn sie ist zu gemein, um so künstlich ausgedacht zu sein); sondern liegt vermutlich der menschlichen Vernunft sehr nahe, welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze

geschieht. — Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subjekt der Sünde (mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellektueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Aktus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Prinzip ist also in der Verlassung der bösen ebensowohl als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmäßig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist (als[a]) „das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches") an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen, übernimmt; die aber doch eigentlich einem anderen, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer), als Strafe gebührten. — Ob er also gleich physisch (seinem empirischen Charakter
[99] als Sinnenwesen nach betrachtet) | ebenderselbe strafbare

---

der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken sehr natürlich hervorbringt, daß wir zuvor bessere Menschen zu werden suchen sollen, ehe wir verlangen können, von den Übeln des Lebens befreit zu werden oder sie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. — Darum wird der erste Mensch (in der Heiligen Schrift) als zur Arbeit, wenn er essen wollte, sein Weib, daß sie mit Schmerzen Kinder gebären sollte, und beide als zum Sterben um ihrer Übertretung willen verdammt vorgestellt, obgleich nicht abzusehen ist, wie, wenn diese auch nicht begangen worden, tierische mit solchen Gliedmaßen versehene Geschöpfe sich einer anderen Bestimmung hätten gewärtigen können. Bei den Hindus sind die Menschen nichts anderes als in tierische Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingesperrte Geister (*Dewas* genannt), und selbst ein Philosoph (Malebranche) wollte den vernunftlosen Tieren lieber gar keine Seelen und hiermit auch keine Gefühle beilegen als einräumen, daß die | Pferde soviel Plagen ausstehen müßten, „ohne
[98] doch vom verbotenen Heu gefressen zu haben."

a) Druck: ist als („das . . . Fleisches").

Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibeles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die Tat vertritt, moralisch ein anderer, und diese in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personifizieren) dieser selbst trägt für ihn, und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, tut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug und macht als Sachverwalter daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß*), an dem Repräsentan|ten der Menschheit als ein [100]

*) Auch die reinste moralische Gesinnung bringt am Menschen als Weltwesen doch nichts mehr als ein kontinuierliches Werden [99] eines Gott wohlgefälligen Subjekts der Tat nach (die in der Sinnenwelt angetroffen wird) hervor. Der Qualität nach (da sie als übersinnlich gegründet gedacht werden muß) soll und kann sie zwar heilig und der seines Urbildes gemäß sein; dem Grade nach — wie sie sich in Handlungen offenbart — bleibt sie immer mangelhaft und von der ersteren unendlich weit abstehend. Demungeachtet vertritt diese Gesinnung, weil sie den Grund des kontinuierlichen Fortschrittes im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, als intellektuelle Einheit des Ganzen die Stelle der Tat in ihrer | Vollendung. Allein nun fragt's sich: kann wohl derjenige, „an dem nichts Verdammliches ist," [100] oder sein muß, sich gerechtfertigt glauben und sich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer größerem Guten zustoßen, immer noch als strafend zurechnen, also hierdurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott mißfällige Gesinnung bekennen? Ja, aber nur in der Qualität des Menschen, den er kontinuierlich auszieht. Was ihm in jener Qualität (der des alten Menschen) als Strafe gebühren würde (und das sind alle Leiden und Übel des Lebens überhaupt), das nimmt er in der Qualität des neuen Menschen freudig, bloß um des Guten willen, über sich; folglich werden sie ihm sofern und als einem solchen nicht als Strafen zugerechnet, sondern der Ausdruck will nur soviel sagen: alle ihm zustoßenden Übel und Leiden, die der alte Mensch sich als Strafe hätte zurechnen müssen, und die er sich auch, sofern er ihm abstirbt, wirklich als solche zurechnet,

für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. — Hier ist nun derjenige Überschuß über das Verdienst der Werke,
[101] der oben ver|mißt wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein), uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch*) (nach der empirischen Selbsterkenntnis); soweit wir uns selbst kennen (unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unseren Taten ermessen), sodaß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurteil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urteilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugtuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten[a]) Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob diese Deduktion der Idee einer Rechtfertigung des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung über-

---

die nimmt er, in der Qualität des neuen, als soviel Anlässe der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten willig auf, wovon selbst jene Bestrafung die Wirkung und zugleich die Ursache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moralischen Glückseligkeit ist, welche im Bewußtsein seines Fortschrittes im Guten (der mit der Verlassung des Bösen ein Aktus ist) besteht; dahingegen ebendieselben Übel in der alten Gesinnung nicht allein als Strafen hätten[b]) gelten, sondern auch als solche empfunden werden müssen, weil sie, selbst als bloße Übel betrachtet, doch demjenigen gerade entgegengesetzt sind, was sich der Mensch in solcher Gesinnung als physische Glückseligkeit zu seinem einzigen Ziele macht.

[101] *) Sondern nur Empfänglichkeit, welche alles ist, | was wir unsrerseits uns beilegen können; der Ratschluß aber eines Oberen zu Erteilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heißt Gnade.[c])

a) 1. Aufl.: „vermeinten gebesserten".

b) Hartenstein: „hatten".

c) Diese Anmerkung, für welche im Texte des Originals das Verweisungszeichen fehlt, ist Zusatz der 2. Aufl.

gegangenen Menschen irgend einen prakti|schen Gebrauch [102]
habe und, welcher es sein könne. Es ist nicht abzusehen, welcher positive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sei; da in jener Untersuchung die Bedingung zum Grunde liegt, daß der, den sie angeht, in der erforderlichen guten Gesinnung schon wirklich sei, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktische Gebrauch moralischer Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Trost betrifft, so führt ihn eine solche Gesinnung für den, der sich ihrer bewußt ist (als Trost und Hoffnung, nicht als Gewißheit), schon bei sich. Sie ist also insofern nur die Beantwortung einer spekulativen Frage, die aber darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, weil sonst der Vernunft vorgeworfen werden könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornehmlich in moralischer Rücksicht nachteilig sein könnte. Allein der negative Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen gezogen werden kann, erstreckt sich sehr weit. Denn man sieht aus der gedachten Deduktion, daß nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse, mithin alle Expiationen, sie mögen von der büßendeu oder feierlichen Art sein, alle Anrufungen und | Hochpreisungen [103]
(selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der ersteren nicht ersetzen oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im mindesten vermehren können; denn dieses Ideal muß in unsere Gesinnung aufgenommen sein, um an der[a]) Stelle der Tat zu gelten.[a]) Ein anderes enthält die Frage: was sich der Mensch von seinem geführten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen, oder was er zu fürchten habe. Hier muß er allererst seinen Charakter wenigstens einigermaßen kennen; also, wenn er gleich glaubt, es sei mit seiner Gesinnung eine Besserung vor-

a) Kant hat: „an die Stelle . . . gelten"; N. Theol. Journal von 1797 (s. Einl.) vermutet „an die Stelle . . . treten"; so auch Cassirer.

gegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen ist, zugleich mit in Betrachtung ziehen, und was und wieviel von der ersteren er abgelegt habe[a]), und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) sowohl als welchen Grad die vermeinte neue Gesinnung habe[a]), abnehmen können, um die erste zu überwinden und den Rückfall in dieselbe zu verhüten; er wird sie also durchs ganze Leben nachzusuchen haben. Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewußtsein gar keinen sicheren und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann; so wird er für das Urteil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst, zugleich mit der herbeigerufenen empirischen Selbsterkenntnis) sich keinen anderen Zustand zu seiner
[104] Überführung denken können, als daß ihm sein | ganzes Leben dereinst werde vor Augen gestellt werden, nicht bloß ein Abschnitt desselben, vielleicht der letzte und für ihn noch günstigste; hiermit aber würde er von selbst die Aussicht in ein noch weiter fortgesetztes Leben (ohne sich hier Grenzen zu setzen), wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die Tat vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten Tat seine Gesinnung abnehmen. Was meint der Leser wohl: wird bloß dieser Gedanke, welcher dem Menschen (der eben nicht der ärgste sein darf) vieles in die Erinnerung zurückruft, was er sonst leichtsinnigerweise längst aus der Acht gelassen hat, wenn man ihm auch nichts weiter sagte als: er habe Ursache zu glauben, er werde dereinst vor einem Richter stehen, von seinem künftigen Schicksal nach seinem bisher geführten Lebenswandel urteilen? Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt, so beurteilt er sich strenge; denn er kann seine Vernunft nicht bestechen; stellt man ihm aber einen anderen Richter vor, so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, so hat er wider seine Strenge vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er ihm beizukommen: es sei, daß er durch

a) 1. Aufl.: „hat — hat".

reuige, nicht aus wahrer Gesinnung der Besserung entspringende Selbstpeinigungen der Bestrafung von ihm zuvorzukommen, oder | ihn durch Bitten und Flehen, auch [105] durch Formeln und für gläubig ausgegebene Bekenntnisse zu erweichen denkt; und wenn ihm hierzu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprichwort: Ende gut, alles gut), so macht er danach schon frühzeitig seinen Anschlag, um nicht ohne Not zu viel am vergnügten Leben einzubüßen und beim nahen Ende desselben doch in der Geschwindigkeit die Rechnung zu seinem Vorteile abzuschließen.*)

*) Die Absicht derer, die am Ende des Lebens einen Geist- [105] lichen rufen lassen, ist gewöhnlich, daß sie an ihm einen Tröster haben wollen; nicht wegen der physischen Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit sich führt (denn darüber kann der Tod selber, der sie beendigt, Tröster sein), sondern wegen der moralischen, nämlich der Vorwürfe des Gewissens. Hier sollte nun dieses eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu tun oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (reparieren) sei, ja nicht zu verabsäumen, nach der Warnung: „Sei willfährig deinem Widersacher (dem, der einen Rechtsanspruch wider dich hat), solange du noch mit ihm auf dem Wege bist (d. i. solange du noch lebst), damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere u. s. w." An dessen statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und anderen ihn Überlebenden; ganz wider die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeistand am Ende des Lebens für nötig gehalten werden kann.[a])

a) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

[106] **Zweiter Abschnitt.**

Von dem Rechtsanspruche des bösen Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampfe beider Prinzipien miteinander.

Die Heilige Schrift (christlichen Anteils) trägt dieses intelligibele moralische Verhältnis in der Form einer Geschichte vor, da zwei wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Prinzipien im Menschen, als Personen außer ihm vorgestellt, nicht bloß ihre Macht gegeneinander versuchen, sondern auch (der eine Teil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht geltend machen wollen.

Der Mensch war ursprünglich zum Eigentümer aller Güter der Erde eingesetzt (1. Mos. I, 28), doch, daß er diese nur als sein Untereigentum (*dominium utile*), unter seinem Schöpfer und Herrn als Obereigentümer (*dominus directus*), besitzen sollte. Zugleich wird ein böses Wesen (wie es so böse geworden, um seinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, ist nicht bekannt) aufgestellt, welches durch seinen Abfall alles Eigentums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlustig geworden und sich nun ein anderes auf Erden [107] erwerben will. | Da ihm nun als einem Wesen höherer Art — als einem Geiste — irdische und körperliche Gegenstände keinen Genuß gewähren können, so sucht er eine Herrschaft über die Gemüter dadurch zu erwerben, daß er die Stammeltern aller Menschen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, da es ihm dann gelingt, sich so zum Obereigentümer aller Güter der Erde, d. i. zum Fürsten dieser Welt, aufzuwerfen. Nun könnte man hierbei zwar es bedenklich finden: warum sich Gott gegen diesen Verräter nicht seiner Gewalt be-

diente*), und das Reich, was er zu stiften zur Absicht hatte, lieber in seinem Anfange vernichtete: aber die Beherrschung und Regierung der höchsten Weisheit über vernünftige Wesen verfährt mit ihnen nach dem Prinzip ihrer Freiheit und, was sie Gutes oder Böses treffen soll, das sollen sie sich selbst zuzuschreiben haben. Hier war also, dem guten Prinzip zum Trotz, ein Reich des Bösen errichtet, welchem alle von Adam (natürlicherweise) abstammenden Menschen unterwürfig wurden, und zwar mit ihrer eigenen Ein|willigung, weil das Blendwerk [108] der Güter dieser Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das sie aufgespart wurden. Zwar verwahrte sich das gute Prinzip wegen seines Rechtsanspruches an der Herrschaft über den Menschen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die bloß auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war (in der jüdischen Theokratie); da aber die Gemüter der Untertanen in derselben für keine anderen Triebfedern als die Güter dieser Welt gestimmt blieben, und sie also auch nicht anders als durch Belohnungen 20 und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, dafür aber keiner anderen Gesetze fähig waren als solcher, welche teils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, teils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äußerer Zwang stattfand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betrachtung kam: so tat diese Anordnung dem Reiche der Finsternis keinen wesentlichen Abbruch, sondern diente nur dazu, um das unauslöschliche Recht des ersten Eigentümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erschien in 30 ebendemselben Volke zu einer Zeit, da es alle Übel einer hierarchischen Verfassung im vollen Maße fühlte, und das sowohl dadurch als vielleicht durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen

*) Der P. Charlevoix[a]) berichtet, daß, da er seinem irokesischen Katechismusschüler alles Böse vorerzählte, was der böse Geist in die zu Anfang gute Schöpfung hineingebracht habe, und wie er noch beständig die besten göttlichen Veranstaltungen zu vereiteln suche, dieser mit Unwillen gefragt habe: aber warum schlägt Gott den Teufel nicht tot? auf welche Frage er treuherzig gesteht, daß er in der Eile keine Antwort habe finden können.

a) de Charlevoix (1682—1761), Jesuitenpater, Missionar in Kanada [Wobbermin].

Weltweisen, die auf dasselbe allmählich Einfluß bekommen hatten, großenteils zum Besinnen gebracht, mithin zu
[109] einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst, was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht
10 durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Prinzip eingegangen, nicht mit begriffen war*),

[109] *) Eine vom angeborenen Hange zum Bösen freie Person so als möglich sich zu denken, daß man sie von einer jungfräulichen Mutter gebären läßt, ist eine Idee der sich zu einem schwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuleugnenden, gleichsam moralischen Instinkt bequemenden Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil sie ohne Sinnenlust beider Teile nicht geschehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menschheit) in gar zu nahe Verwandtschaft mit der allgemeinen Tiergattung zu bringen scheint, als etwas ansehen, dessen wir uns zu schämen haben — eine Vorstellung, die gewiß die eigentliche Ursache von der vermeinten Heiligkeit des Mönchsstandes geworden ist —, welches uns also etwas Unmoralisches, mit der Vollkommenheit eines Menschen nicht Vereinbares, doch in seine Natur Eingepfropftes und also sich auch auf seine Nachkommen als eine böse Anlage Vererbendes zu sein deucht. Dieser dunklen (von einer Seite bloß sinnlichen, von der anderen aber doch moralischen, mithin intellektuellen) Vorstellung ist nun die Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes wohl angemessen, aber
[110] nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie (in Ansehung deren aber etwas zu bestimmen in praktischer Absicht gar nicht nötig ist). Denn nach der Hypothese der Epigenesis würde doch die Mutter, die durch natürliche Zeugung von ihren Eltern abstammt, mit jenem moralischen Fehler behaftet sein und diesen wenigstens der Hälfte nach auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müßte, damit dies nicht die Folge sei, das System der Präexistenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwickelung[a]) im weiblichen (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird), sondern bloß im männlichen Teile (nicht das der *ovulorum*, sondern der *animalculorum spermaticorum*) angenommen werden; welcher Teil nun bei einer

a) Hartenstein, Kirchmann, Kehrbach haben falsch korrigiert: „Entwickelung".

und „an dem der | Fürst dieser Welt also keinen Teil [110]
hatte.“ Hierdurch war des letzteren Herrschaft in Gefahr gesetzt. Denn widerstand dieser Gott wohlgefällige Mensch seinen Versuchungen, jenem Kontrakt auch beizutreten, nahmen andere Menschen auch dieselbe Gesinnung gläubig an, so büßte er ebensoviel Untertanen ein, und sein Reich lief Gefahr, gänzlich zerstört zu werden. Dieser bot ihm also an, ihn zum Lehnsträger seines ganzen Reiches zu machen, wenn er ihm nur als Eigentümer desselben huldigen wollte. Da dieser Versuch nicht gelang, so entzog er 10
nicht allein diesem Fremdlinge auf seinem Boden alles, was ihm sein Erdenleben angenehm | machen konnte (bis [111]
zur größten Armut), sondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böse Menschen es verbittern können, Leiden, die nur der Wohlgesinnte recht tief fühlt, Verleumdung der lauteren Absicht seiner Lehren (um ihm allen Anhang zu entziehen), und verfolgte ihn bis zum schmählichsten Tode, ohne gleichwohl durch diese Bestürmung seiner Standhaftigkeit und Freimütigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen 20
im mindesten etwas gegen ihn auszurichten. Und nun der Ausgang dieses Kampfes! Der Ausschlag desselben kann als ein rechtlicher oder auch als ein physischer betrachtet werden. Wenn man den letzteren ansieht (der in die Sinne fällt), so ist das gute Prinzip der unterliegende Teil; er mußte in diesem Streite nach vielen erlittenen Leiden sein Leben hingeben*), weil er in

---

übernatürlichen Schwangerschaft wegfällt, und so jener Idee theoretisch angemessen jene Vorstellungsart verteidigt werden könnte. — Wozu aber alle diese Theorie dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug ist, jene Idee als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit uns zum Muster vorzustellen? (Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Auflage.)

*) Nicht daß er (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete) den [111]
Tod suchte, um eine gute Absicht durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen oder auch den Tod von den Händen eines anderen erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlaßlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sei, disponieren und so Urheber seines Todes sein. — Aber auch

[112] einer | fremden Herrschaft (die Gewalt hat) einen Aufstand erregte. Da aber das Reich, in welchem Prinzipien machthabend sind (sie mögen nun gut oder böse sein), nicht ein Reich der Natur, sondern der Freiheit ist, d. i. ein solches, in welchem man über die Sachen nur insofern disponieren kann, als man über die Gemüter herrscht, in welchem also niemand Sklave (Leibeigener) ist als, der und solange er es sein will: so war eben dieser Tod (die höchste Stufe der Leiden eines Menschen) die Darstellung des guten Prinzips, nämlich der Menschheit in ihrer [a]) [113] moralischen Vollkommen|heit, als Beispiel der Nachfolge für jedermann. Die Vorstellung desselben sollte und konnte [b]) auch für seine, ja sie kann für jede Zeit vom größten Einflusse auf menschliche Gemüter sein; indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtschaft eines bloßen Erdensohnes in dem allerauffallendsten Kontraste sehen läßt. Das gute Prinzip aber ist nicht bloß zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen (wie

---

nicht, daß er (wie der Wolfenbüttelsche Fragmentist argwohnt) sein Leben nicht in moralischer, sondern bloß in politischer, aber unerlaubter Absicht, um etwa die Priesterregierung zu [112] stürzen und sich mit weltlicher Ober|gewalt an ihre Stelle zu setzen, gewagt habe; denn dawider streitet seine, nachdem er die Hoffnung, es zu erhalten, schon aufgegeben hatte, an seine Jünger beim Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu seinem Gedächtnis zu tun; welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeschlagenen weltlichen Absicht hätte sein sollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin sich selbst widersprechende Ermahnung gewesen wäre. Gleichwohl konnte diese Erinnerung auch das Fehlschlagen einer sehr guten rein-moralischen Absicht des Meisters betreffen, nämlich noch bei seinem Leben, durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken (wozu die Anstalten, seine im Lande zerstreuten Jünger am Ostern zu versammeln, abgezweckt sein mochten), von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, daß sie nicht gelungen ist; die aber doch nicht vereitelt, sondern nach seinem Tode in eine sich im stillen, aber unter viel Leiden ausbreitende Religionsumänderung übergegangen ist. (Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Auflage.)

a) 1. Aufl.: „ihrer ganzen". b) 1. Aufl.: „kann".

ein jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage acht hat, gestehen muß) und hat in ihr rechtlicherweise seinen ersten Wohnsitz. Da es also in einem wirklichen Menschen als einem Beispiele für alle anderen erschien, „so kam er in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen, die an seinen Namen glauben;" d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für jedermann, die ebenso wie er allem dem absterben wollen, was sie zum Nachteil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken, zum Eigentum" und unter seine Herrschaft, indessen daß er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überläßt.

Also ist der moralische Ausgang dieses Streites auf [114] Seiten des Helden dieser Geschichte (bis zum Tode desselben) eigentlich nicht die Besiegung des bösen Prinzips; denn sein Reich währt noch, und es muß allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerstört werden soll, — sondern nur Brechung seiner Gewalt, die, welche ihm so lange untertan gewesen sind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moralische Herrschaft (denn unter irgend einer muß der Mensch stehen) als Freistatt eröffnet wird, in der sie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn sie die alte verlassen wollen. Übrigens wird das böse Prinzip noch immer der Fürst dieser Welt genannt, in welcher die, so dem guten Prinzip anhängen, immer[a]) auf physische Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbstliebe, welche hier als Verfolgungen des bösen Prinzips vorgestellt werden, gefaßt sein mögen, weil er nur für die, so das Erdenwohl zu ihrer Endabsicht gemacht haben, Belohnungen in seinem Reiche hat.

Man sieht leicht, daß, wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet,

a) Kant: „sich immer" (sc. gefaßt machen).

sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine
[115] Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin: | daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung echter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung; daß dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit, oder wie man diese Bösartigkeit noch sonst nennen will, Betrug (*fausseté*, Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen) entgegenwirkt; eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann als durch die Idee des Sittlich-Guten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählich aufs Gemüt tut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten („die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen") können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens abergläubisch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder schwärmerisch durch vermeinte (bloß passive) innere Erleuchtungen ergänzen und so von dem auf Selbsttätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen. — Übrigens kann eine Bemühung wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der
[116] mit dem | Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden,*) und man kann sich dabei desjenigen erinnern, was der weise Lehrer seinen Jüngern von jemandem sagte, der seinen besonderen Weg ging, wobei er am Ende doch auf ebendasselbe Ziel hinaus kommen mußte: „Wehret ihm nicht; denn, wer nicht wider uns ist, der ist für uns."

*) Wobei man einräumen kann, daß er nicht der einzige sei. (Zusatz der 2. Auflage.)

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moralische Religion (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht." Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, daß, wenn eine Religion des bloßen Kultus und der Observanzen ihr Ende erreicht und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introduktion der letzteren, ob sie es zwar | nicht bedarf, in [117] der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl so, daß, um die Anhänger der ersteren für die neue Revolution[a]) zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letzteren der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird, und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hilfsmittel introduziert zu werden bedurfte; man müßte denn annehmen wollen, daß das bloße Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge (was ein jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu sein oder jemals dadurch zu werden) eine Art und gar die einzige sei, Gott wohlzugefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht gestritten werden muß. Es mag also sein, daß die

a) Kirchmann: „Religion".

Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimnis, daß seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben, daß sein tatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei: so können wir sie insgesamt auf ihrem Werte beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele[a]) aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religions-
[118] stücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, daß vernünftige Menschen den Glauben an dieselben, dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen; welches soviel sagen will als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, daß es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuieren sie keine. Daher haben weise Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung gesetzlich aufgenommen, daß vor alters Wunder geschehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt.*) Denn die alten
[119] Wunder[b]) waren nach und | nach schon so bestimmt und

[118] *) Selbst Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anschließen (Orthodoxe), befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Herr Pfenninger, da er seinen Freund, Herrn Lavater, wegen seiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens verteidigte, ihnen mit Recht Inkonsequenz vorwarf, daß sie (denn die in diesem Punkt naturalistisch Denkenden nahm er ausdrücklich aus), da sie doch[c]) die vor etwa siebzehn Jahrhunderten in der christlichen Gemeinde wirklich gewesenen Wundertäter behaupteten, jetzt keine mehr statuieren wollten, ohne doch aus der Schrift beweisen zu können, daß und wenn sie einmal gänzlich aufhören sollten (denn die Vernünftelei, daß sie jetzt nicht mehr

a) 1. Aufl.: „Menschen Seele".
b) „Wunder" fehlt in der 1. Auflage.
c) „da sie doch" fehlt in der 1. Auflage.

durch die Obrigkeit beschränkt, daß keine Verwirrung im gemeinen Wesen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wundertäter aber mußten sie allerdings der Wirkungen halber besorgt sein, die sie auf den öffentlichen Ruhestand und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber fragt: was unter dem Worte Wunder zu verstehen sei, so kann man (da uns eigentlich nur daran gelegen ist zu wissen, was sie für uns, d. i. zu unserem praktischen Vernunftgebrauch seien) sie dadurch erklären, daß sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen. Da kann man sich nun entweder theistische oder dämonische Wunder denken, die letzteren aber in englische (agathodämonische) oder teuflische (kakodämonische) Wunder einteilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel (ich weiß nicht warum) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben.

Was die theistischen Wunder betrifft: so können [120] wir uns von den Wirkungsgesetzen ihrer Ursache (als eines allmächtigen etc. und dabei moralischen Wesens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen all-

nötig seien, ist Anmaßung größerer Einsicht, als ein Mensch sich wohl zutrauen soll), und diesen Beweis sind sie ihm schuldig geblieben. Es war also nur Maxime der Vernunft, sie jetzt nicht einzuräumen und zu erlauben, nicht objektive Einsicht, es gebe keine. Gilt aber dieselbe Maxime, die für diesmal auf den besorglichen Unfug im | bürgerlichen Wesen zurücksieht, nicht [119] auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philosophierenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Wesen? — Die, so zwar große (Aufsehen machende) Wunder nicht einräumen, aber kleine unter dem Namen einer außerordentlichen Direktion freigebig erlauben (weil die letzteren, als bloße Lenkung, nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Ursache erfordern), bedenken nicht, daß es hierbei nicht auf die Wirkung und deren Größe, sondern auf die Form des Weltlaufs, d. i. auf die Art, wie jene geschehe, ob natürlich oder übernatürlich, ankomme, und daß für Gott kein Unterschied des Leichten und Schweren zu denken sei. Was aber das Geheime der übernatürlichen Einflüsse betrifft, so ist eine solche absichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieser Art noch weniger angemessen.

gemeinen, sofern wir ihn als Weltschöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl als der moralischen denken, weil wir von dieser ihren Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntnis bekommen können, deren sich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, daß Gott die Natur auch bisweilen und in besonderen Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse, so haben wir nicht den mindesten Begriff und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt (außer dem allgemeinen moralischen, daß, was er tut, alles gut sein werde; wodurch aber in Ansehung dieses besonderen Vorfalls nichts bestimmt wird). Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann. Unter diesen aber sind die dämonischen Wunder die allerunverträglichsten mit dem Gebrauche unserer Vernunft. Denn in Ansehung der theistischen würde sie doch wenigstens noch ein negatives Merkmal für ihren Gebrauch haben können, nämlich daß, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erscheinung desselben geboten vorgestellt wird, das doch geradezu der Moralität widerstreitet, bei allem Anschein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein solches sein könne (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er solle seinen, soviel er weiß, ganz unschuldigen Sohn töten); bei einem angenommenen dämonischen Wunder aber fällt
[121] auch dieses Merkmal weg, und wollte man dagegen | für solche das entgegengesetzte positive zum Gebrauch der Vernunft ergreifen: nämlich daß, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geschieht, die wir an sich schon als Pflicht erkennen, sie nicht von einem bösen Geiste geschehen sei, so würde man doch auch alsdann falsch greifen können; denn dieser verstellt sich, wie man sagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geschäften kann man also unmöglich auf Wunder rechnen oder sie bei seinem Vernunftgebrauch (und der ist in allen Fällen des Lebens nötig) irgend in Anschlag bringen. Der Richter (so wundergläubig er auch in der Kirche sein mag) hört das Vorgeben des Delinquenten

von teuflischen Versuchungen, die er erlitten haben will, so an, als ob gar nichts gesagt wäre; ungeachtet, wenn er diesen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rücksicht darauf wohl wert wäre, daß ein einfältiger gemeiner Mensch in die Schlingen eines abgefeimten Bösewichts geraten ist; allein er kann diesen nicht vorfordern, beide konfrontieren, mit einem Worte schlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der vernünftige Geistliche wird sich also wohl hüten, den Kopf der seiner Seelsorge Anbefohlenen mit Geschichtchen aus dem höllischen Proteus[a]) anzufüllen und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft, so werden sie von Leuten in Geschäften bloß als Phrasen gebraucht. So sagt der Arzt: dem Kranken ist, wenn nicht etwa ein Wunder geschieht, nicht zu helfen, d. i. er stirbt gewiß. — Zu Geschäften gehört nun auch das des Naturforschers, die Ursachen der Begebenheiten in dieser ihren Naturgesetzen aufzusuchen; ich sage, in den Naturgesetzen dieser Begebenheiten, die er also durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntnis dessen, was nach diesen Gesetzen wirkt, an sich selbst, oder was sie in Beziehung auf einen anderen möglichen Sinn für uns sein möchten, Verzicht | tun muß. Ebenso ist die moralische Besserung [122] des Menschen ein ihm obliegendes Geschäft, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken oder zur Erklärung der Möglichkeit derselben für nötig gehalten werden: er versteht sich nicht darauf, weder sie sicher von den natürlichen zu unterscheiden, noch sie und so gleichsam den Himmel zu sich herabzuziehen; da er also mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiß, so statuiert*) er in diesem Falle keine Wunder, sondern,

*) Heißt soviel als: er nimmt den Wunderglauben nicht in [122] seine Maximen (weder der theoretischen noch praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten. b)

a) Gemeint ist: „Der höllische Proteus oder tausendkünstige Versteller (nebenst vorberichtlichem Grundbeweis der Gewißheit, daß es wirklich Gespenster gebe), abgebildet durch Erasmum Francisci, Hochgräfl. Hohenl.-Langenburg. Rat. Nürnberg, 1708.“ (So nach v. Kügelgen in Kantstudien I, 295.)

b) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

wenn er der Vorschrift der Vernunft Gehör gibt, so verfährt er so, als ob alle Sinnesänderung und Besserung lediglich von seiner eigenen angewandten Bearbeitung abhinge. Aber daß man durch die Gabe,[a]) recht fest an Wunder theoretisch zu glauben, sie auch wohl gar selbst bewirken und[b]) so den Himmel bestürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um sich bei einem solchen sinnlosen Einfalle lange zu verweilen.*)

*) Es ist eine gewöhnliche Ausflucht derjenigen, welche den Leichtgläubigen magische Künste vorgaukeln oder sie solche wenigstens im allgemeinen wollen glaubend machen, daß sie sich auf das Geständnis der Naturforscher von ihrer Unwissenheit berufen. Kennen wir doch nicht, sagen sie, die Ursache der Schwere, der magnetischen Kraft u. dgl. — Aber die Gesetze derselben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit, unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen; und das ist genug, sowohl für einen sicheren Vernunftgebrauch dieser Kräfte als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, *secundum quid*, abwärts
[123] zum Gebrauch dieser Gesetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenngleich nicht *simpliciter* und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menschlichen Verstandes begreiflich: warum sogenannte Naturwunder, d. i. genugsam beglaubigte, obwohl widersinnische Erscheinungen oder sich hervortuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheiten der Dinge mit Begierde aufgefaßt werden und das Gemüt ermuntern, solange als sie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders niedergeschlagen wird.[c]) Denn die ersteren eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; sie machen nämlich Hoffnung, neue Naturgesetze zu entdecken; das zweite dagegen erregt Besorgnis, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt zu gar nichts nutze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben zu Befolgung seiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen

a) 1. Aufl.: „Daß aber die Gabe".

b) 1. Aufl.: „und man so".

c) 1. Aufl.: „werden, durch die Ankündigung . . . Wunders aber dasselbe niedergeschlagen wird."

niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer anderen unerforschlichen Ursache zuschreiben solle. — Die, deren Urteilskraft hierin so gestimmt ist, daß sie sich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, glauben den Anstoß, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, daß sie annehmen, sie geschehen nur selten. Wollen sie damit sagen, daß dies schon im Begriff eines Wunders liegt (weil, wenn eine solche Begebenheit gewöhnlich geschähe, sie für kein Wunder erklärt werden würde): so kann man ihnen diese Sophisterei (eine objektive Frage von dem, was die Sache ist, in eine subjektive, was das Wort, durch welches wir sie anzeigen, bedeute, umzuändern) allenfalls schenken und wieder fragen, wie selten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor alters, jetzt | aber [124]
gar nicht mehr? Hier ist nichts für uns aus der Kenntnis des Objekts Bestimmbares (denn das ist unserem eigenen Geständnisse nach für uns überschwenglich), sondern nur aus den notwendigen Maximen des Gebrauchs unserer Vernunft: entweder sie als täglich (obzwar unter dem Anscheine natürlicher Vorfälle versteckt) oder niemals zuzulassen, und im letzteren Falle sie weder unseren Vernunfterklärungen noch den Maßregeln unserer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das erstere sich mit der Vernunft gar nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurteilung, nicht theoretische Behauptung bleibt dieser Grundsatz immer. Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen: daß z. B. die höchst bewunderungswürdige Erhaltung der Spezies im Pflanzen- und Tierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller inneren Vollkommenheit des Mechanismus und (wie im Pflanzenreiche) selbst aller sonst so zärtlichen Farbenschönheit in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darstellt, ohne daß die sonst so zerstörenden Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winter-Witterung jener ihrem Samen in diesem Punkte etwas anhaben können, daß, sage ich, dieses eine bloße Folge nach Naturgesetzen sei und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen. — Aber es sind Erfahrungen; für uns sind sie also nichts anderes als Naturwirkungen und sollen auch nie anders beurteilt werden; denn das will die Bescheidenheit der Vernunft in ihren Ansprüchen; über diese Grenzen aber hinauszugehen, ist Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen; wiewohl man mehrenteils in der Behauptung der Wunder eine demütige[a]), sich selbst entäußernde Denkungsart zu beweisen vorgibt.

a) So in Kants Manuskript (vgl. Arnoldt a. a. O., S. 387). Der Druckfehler der 1. Auflage: „demütigende" ist in sämtliche bisherige Ausgaben übergegangen.

Der

philosophischen Religionslehre

drittes Stück.

Drittes Stück. [127]

Der Sieg des guten Prinzips über das böse

und die

Gründung eines Reiches Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moralisch wohlgesinnte Mensch unter der Anführung des guten Prinzips gegen die Anfechtungen des bösen in diesem Leben bestehen muß, kann ihm, wie sehr er sich auch bemüht, doch keinen größeren Vorteil verschaffen als die Befreiung von der Herrschaft des letzteren. Daß er frei, daß er „der Knechtschaft unter dem Sündengesetz entschlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben," das ist der höchste Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letzteren bleibt er nichtsdestoweniger noch immer ausgesetzt; und seine Freiheit, die beständig angefochten wird, zu behaupten, muß er forthin immer zum Kampfe gerüstet bleiben.

In diesem gefahrvollen Zustande ist der Mensch [128] gleichwohl durch seine eigene Schuld; folglich ist er verbunden, soviel er vermag, wenigstens Kraft anzuwenden, um sich aus demselben herauszuarbeiten. Wie aber? das ist die Frage. — Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und[a]) darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennenden Leiden-

a) sc. ihn.

schaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein, und sein Gemütszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, daß diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen. Wenn [129] nun keine | Mittel ausgefunden werden könnten[a]), eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zur Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als[b]) eine bestehende und sich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte: so würde dieses, soviel der einzelne Mensch auch getan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalles unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu hinwirken können[c]), ist also, soviel wir einsehen[c]), nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht, in ihrem Umfange sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Prinzip über das böse ein Sieg gehofft werden. Es ist von der moralisch-gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln und

a) 1. Aufl.: „können".
b) „als" fehlt in der 1. Auflage.
c) Kehrbach: „hinwirken, ist . . . einsehen können".

so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen.

Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine ethische [130] und, sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich-bürgerlichen) Gesellschaft oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zustande gebracht werden könnte). Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigentümliches Vereinigungsprinzip (die Tugend) und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letzteren wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Prinzips), genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlbegründete objektive Realität hat (als Pflicht, sich zu einem solchen Staate zu einigen), wenn es gleich subjektiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, daß sie jemals[a] zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden.

a) „jemals" ist in der 2. Auflage ausgefallen.

[131]

Erste Abteilung.

Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Prinzips unter Gründung eines Reiches Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethischen Naturzustande.

Ein rechtlich-bürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältnis der Menschen untereinander, sofern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen (die insgesamt Zwangsgesetze sind) stehen. Ein ethisch-bürgerlicher Zustand ist der, da sie unter dergleichen zwangsfreien, d. i. bloßen Tugendgesetzen vereinigt sind.

Sowie nun dem ersteren der rechtliche (darum aber nicht immer rechtmäßige), d. i. der juridische Naturzustand entgegengesetzt wird, so wird von dem letzteren der ethische Naturzustand unterschieden. In beiden gibt ein jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äußeres, dem er sich samt allen anderen unterworfen erkennte. In beiden ist ein jeder sein eigener Richter, und es ist keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines
[132] jeden Pflicht sei, rechts|kräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politischen Bürger als solche doch im ethischen Naturzustande und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (*in adjecto*); weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes politische

gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüter nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugnis des letzteren betrifft, völlig frei: ob er mit anderen Mitbürgern überdem auch in eine ethische Vereinigung treten oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur sofern ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muß, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite; wiewohl, wenn die erstere Verbindung echter Art ist, das letztere ohnedem nicht zu besorgen ist. [133]

Übrigens, weil die[a]) Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heißen, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen (ja aller endlichen vernünftigen Wesen) hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist, weil eine jede selbst wiederum im Verhältnis auf andere dieser Art als im ethischen Naturzustande, samt allen Unvollkommenheiten desselben, be-

a) „die" fehlt in der 1. Auflage.

findlich vorgestellt werden kann (wie es[a]) mit verschiedenen
[134] politischen Staa|ten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, ebenso bewandt ist).

II.

Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden.

Sowie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, so ist auch der ethische Naturzustand ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse[b]), welches in ihm und zugleich in jedem anderen angetroffen wird, die sich (wie oben bemerkt worden) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben und selbst bei dem guten Willen jedes[c]) einzelnen, durch den Mangel eines sie vereinigenden Prinzips sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen. Sowie nun ferner[d]) der Zustand einer gesetzlosen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, aus welchem der Mensch herausgehen soll, um in einen politisch-bürgerlichen zu treten*): so ist der ethische Naturzustand eine

[134] *) Hobbes' Satz: *status hominum naturalis est bellum*
[135] *omnium in omnes* [Der natürliche Zustand der Menschen ist der Krieg aller gegen alle][e]), hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli etc.* (ist ein Kriegszustand u. s. w.). Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußeren und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen, so ist doch der Zustand derselben (*status juridicus*), d. i. das Verhältnis, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs und der Erhal-

a) 1. Aufl.: „wie es auch".
b) 1. Aufl.: „Befehdung des guten Prinzips, das in jedem Menschen liegt, durch das böse".
c) Kant: „jenes", verbessert von Hartenstein.
d) „ferner" Zusatz der 2. Aufl.
e) Hobbes, De Cive I, 12.

öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugend- [135]
prinzipien und ein Zustand der inneren Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch sobald wie möglich herauszukommen sich befleißigen soll.[a])

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art, nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen 10
Guts bestimmt. Weil aber | das höchste sittliche Gut [136]
durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu ebendemselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zustande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, daß es in unserer Gewalt 20
stehe) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe: so ist die Pflicht der Art und dem Prinzip nach von allen anderen unterschieden. — Man wird schon zum voraus vermuten, daß diese Pflicht der Voraussetzung einer anderen Idee, nämlich der eines höheren moralischen Wesens bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der einzelnen zu einer

---

tung derselben)[b]) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von anderen hat oder ihnen gibt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß. Der zweite Satz desselben: *exeundum esse e statu naturali*, ist eine Folge aus dem ersteren; denn dieser Zustand ist eine kontinuierliche Läsion der Rechte aller anderen durch die Anmaßung, in seiner eigenen Sache Richter zu sein und anderen Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen als bloß seine eigene Willkür.

a) 1. Aufl.: „sich befleißigt".
b) 1. Aufl.: „(ihres Erwerbs oder Erhaltung nach)".

gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfaden jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen und sehen, worauf uns dieses führen werde.

[137]

III.

Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen.

Wenn ein ethisches gemeines Wesen zustande kommen soll, so müssen alle einzelnen einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Wesen ein juridisches sein, so würde die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber (der Konstitutionsgesetze) sein müssen, weil die Gesetzgebung von dem Prinzip ausgeht: die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann*), und wo also der allgemeine Wille einen gesetzlichen äußeren Zwang errichtet. Soll das gemeine Wesen aber ein ethisches sein, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden. Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen (welche etwas
[138] Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern, da im Gegenteil die letzteren, welches ein juridisches gemeines Wesen ausmachen würde, nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, gestellt sind und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede ist. Es muß also ein anderer als das Volk sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethische Gesetze auch nicht als bloß von dem Willen dieses Oberen ursprünglich ausgehend (als Statute, die etwa, ohne

*) Dieses ist das Prinzip alles äußeren Rechts.

daß sein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend sein würden) gedacht werden, weil sie alsdann keine ethischen Gesetze und die ihnen gemäße Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht sein würde. Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen*), zugleich als seine Gebote | vorgestellt werden müssen; [139] welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich.

Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes nach statutarischen Gesetzen denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern bloß auf die Legalität der Handlungen ankommt, welches ein juridisches gemeines Wesen sein würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber (mithin die Verfassung desselben Theokratie) sein würde, Menschen aber als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine ari|stokratische Regierung führten. [140]

---

*) Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich [138] durch die bloße Willkür eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmäßig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz: „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht | gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn [139] einem politisch bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.

Aber eine solche Verfassung, deren Existenz und Form gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moralisch-gesetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflösung wir hier allein zu bewirken haben; sie wird in der historischen Abteilung als Anstalt nach politisch-bürgerlichen Gesetzen, deren Gesetzgeber, obgleich Gott, doch äußerlich ist, in Erwägung kommen, anstatt daß wir es hier nur mit einer solchen, deren Gesetzgebung bloß innerlich ist, einer Republik unter Tugendgesetzen, d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleißig wäre zu guten Werken," zu tun haben.

Einem solchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des bösen Prinzips entgegensetzen, als Vereinigung derer, die seines Teils sind, zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zustande kommen zu lassen; wiewohl auch hier das die Tugendgesinnungen anfechtende Prinzip gleichfalls in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird.

IV.

Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen
[141] gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter | menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen[a]) Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?

Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts untätig zu sein, und die Vorsehung

a) 2. Aufl.: „sittlichen" (offenbar Druckfehler).

walten zu lassen, als ob ein jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe"; aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?

Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen [142] moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient). Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Sofern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältnis derer, die den Gesetzen derselben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten) bei sich führt, ist die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde unter ihren Oberen, welche[a]) (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt) nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhauptes derselben verwalten und in dieser Beziehung insgesamt Diener der Kirche heißen, sowie im politischen Gemeinwesen das sichtbare Oberhaupt sich selbst bisweilen den obersten Diener des Staates nennt, ob er zwar keinen einzigen Menschen (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze selbst) über sich erkennt. Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, soviel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche sind folgende:

a) Kant und die bisherigen Herausgeber: „welche unter ihren Obern".

[143] 1. Die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben; wozu sie die Anlage in sich enthalten muß: daß nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen geteilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solchen Grundsätzen errichtet ist, welche sie notwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen (also keine Sektenspaltung).

2. Die Beschaffenheit (Qualität) derselben; d. i. die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen anderen als moralischen Triebfedern. (Gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei.)

3. Das Verhältnis unter dem Prinzip der Freiheit, sowohl das innere Verhältnis ihrer Glieder untereinander als auch das äußere der Kirche zur politischen Macht, beides in einem Freistaat (also weder Hierarchie noch Illuminatismus, eine Art von Demokratie durch besondere Eingebungen, die nach jedes seinem Kopfe von anderer ihrer verschieden sein können).

4. Die Modalität derselben, die Unveränderlichkeit ihrer Konstitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, bloß die Administration derselben betref[144]fenden zufälligen Anordnungen, wozu sie doch auch die sicheren Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zweckes) *a priori* enthalten muß. (Also unter ursprünglichen, einmal gleich als durch ein Gesetzbuch öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht willkürlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authentizität mangelt, zufällig, dem Widerspruche ausgesetzt und veränderlich sind.)

Ein ethisches gemeines Wesen also als Kirche, d. i. als bloße Repräsentantin eines Staates Gottes betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung. Diese ist in ihm weder monarchisch (unter einem Papst oder Patriarchen) noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten) noch demokratisch (als sektirerischer Illuminaten). Sie würde noch am besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar

unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, daß er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V. [145]

Die Konstitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen läßt, indessen daß ein bloß auf Fakta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als soweit die Nachrichten in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurteilen, nach Zeit- und Ortsumständen hingelangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntnis übersinnlicher[a]) Dinge sich bewußt, ob sie zwar jenem Glauben (als welcher im allgemeinen für sie überzeugend sein muß) alle Ehre widerfahren lassen, sind doch nicht leicht zu überzeugen, daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch-guten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm | wohlgefällige Untertanen [146] in seinem Reiche zu sein. Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben, wo es nicht sowohl auf den inneren moralischen Wert der Handlungen,

a) Kant und die bisherigen Ausgaben: „sinnlicher"; zuerst verbessert in N. Theol. Journal (s. Einl.), S. 304.

als vielmehr darauf ankommt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam[a]) Gott zu gefallen. Daß sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Tun und Lassen, sofern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im Dienste Gottes sind, und daß es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen (weil sie doch auf keine anderen als bloß auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können), will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder große Herr der Welt ein besonderes Bedürfnis hat, von seinen Untertanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen gepriesen zu werden, ohne welches er nicht soviel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nötig hat, um sie beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann, überdem auch der Mensch, so vernunftvoll er auch sein mag, an Ehrenbezeigungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet, so behandelt man die Pflicht, sofern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer
[147] Angelegenheit Got|tes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion.

Da alle Religion darin besteht, daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wissen: wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle. — Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich bloß statutarische oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letzteren kann ein jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden

a) „doch . Gehorsam" Zusatz der 2. Auflage; statt dessen hat die 1. Auflage nur: „dadurch".

Effekt verschaffen kann. Der Begriff eines nach bloßen rein-moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läßt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen und in unsere Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntnis derselben nicht durch unsere eigene bloße Vernunft, sondern nur durch Offenbarung möglich, welche, sie mag nun jedem einzelnen insgeheim oder öffentlich gegeben [148]
werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen 10
fortgepflanzt zu werden, ein historischer, nicht ein reiner Vernunftglaube sein würde. — Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze (die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen) angenommen werden, so ist doch die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst[a]) eigentlich ausmacht, 20
und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

Wenn also die Frage: wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, bloß als Mensch betrachtet, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, daß die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte bloß moralisch sein; denn die statutarische (welche eine Offenbarung voraussetzt) kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist oder kommen kann, mithin nicht als den 30
Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden. Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes tun"; mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten als eines Wesens von göttlicher Abkunft) | nach geoffenbarten Begriffen, die nicht [149]
jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen jeder seinen Willen weiß, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten. 40

a) „selbst" fehlt in der 1. Auflage.

Wenn wir uns aber nicht bloß als Menschen, sondern auch als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage: wie Gott in einer Kirche (als einer Gemeinde Gottes) verehrt sein wolle, nicht durch bloße Vernuft beantwortlich zu sein, sondern einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchen man im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen. Denn bei dem ersteren kommt es bloß auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten als seiner Gebote an; eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannigfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden
[150] kann. | Aber diese Form zu bestimmen, darf darum nicht sofort als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden, vielmehr kann man mit Grunde annehmen, der göttliche Wille sei: daß wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen und, ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nötigenfalls durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben; indem dieses Geschäft, welches zugleich für sie Pflicht ist, gänzlich ihnen selbst überlassen ist. Man hat also nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche, statutarische zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu bessern oder wohl gar Usurpation höheren Ansehens,[a]) um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobei es aber

a) 1. Aufl.: „gar ein usurpiertes Ansehen".

doch ebensowohl Eigendünkel sein würde, schlechtweg zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne, wenn sie, soviel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der größten Einstimmung ist, und noch dazukommt, daß, wie sie ohne die gehörig vorbereiteten[a]) Fortschritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können, nicht wohl eingesehen werden kann. | In der Zweifelhaftigkeit dieser [151]
Aufgabe nun, ob Gott oder die Menschen selbst eine
Kirche gründen sollen, beweist sich der Hang der letzteren zu einer gottesdienstlichen Religion (*cultus*) und, weil diese auf willkürlichen Vorschriften beruht, zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, daß über dem besten Lebenswandel (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung hinzukommen müsse; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchsten Wesens (nicht vermittelst der durch Vernunft uns schon[b]) vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote) angesehen ist. Hierdurch geschieht es nun, daß Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion niemals für an sich notwendig halten werden; sondern nur, um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloß Mittel ist) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen, obgleich alle diese Observanzen im Grunde moralisch indifferente Handlungen sind, ebendarum aber, weil sie bloß um seinetwillen geschehen sollen, für ihm[c]) desto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu | einem ethischen [152]

a) 1. Aufl.: „die gewöhnlichen vorbereitenden" (schon im Druckfehler-Verzeichnis der 1. Auflage verbessert).

b) 1. Aufl.: „der Vernunft und schon".

c) 1. Aufl.: „ihn".

gemeinen Wesen, natürlicherweise*) vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen), Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion) und sind es mehrenteils auch noch im Range und Werte, den ihnen die große Menge zugesteht.

Wenn es nun also einmal nicht zu ändern steht, daß nicht ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letzteren beigegeben werde, so muß man auch eingestehen, daß die unveränderliche Aufbehaltung desselben, die allgemeine einförmige Ausbreitung und selbst die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muß, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fordert[a]) das Bedürfnis der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiß zu sein. Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die
[153] es nicht lesen, wenigstens sich | daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe[b]) niederschlagenden Machtspruch: da steht's geschrieben. Daher heißen auch die Stellen desselben, die einen Glaubenspunkt darlegen sollen, schlechthin Sprüche. Die bestimmten[c]) Ausleger einer solchen Schrift sind eben durch dieses ihr Geschäft selbst gleichsam geweihte Personen, und die Geschichte beweist, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indessen daß der, so sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des

*) Moralischerweise sollte es umgekehrt zugehen. (Zusatz der 2. Aufl.)

a) Kant und die bisherigen Ausgaben: „fördert".

b) 1. Aufl.: „Zweifel". c) 1. Aufl.: „bestellten".

Staates zugleich seinen Untergang fand. Glücklich!*) wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln[a]) ihrer Introduktion) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung [154] des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen gleich einer Offenbarung behaupten kann.

Nun noch einiges, was diesem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. — Man kann hinzusetzen, daß in den mancherlei sich der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen voneinander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann.

Es ist daher schicklicher (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche ist), zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (jüdischen, muhamedanischen, christlichen, katholischen, lutherischen) Glauben, als: er ist von dieser oder jener Religion. Der letztere Ausdruck sollte billig nicht einmal in der Anrede an das große Publikum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er ist diesem[b]) zu gelehrt und unverständlich, wie denn auch die neueren Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann versteht darunter jederzeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt daß Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankommt. [155]

*) Ein Ausdruck für alles Gewünschte oder Wünschenswerte, was wir doch weder voraussehen noch durch unsere Bestrebung nach Erfahrungsgesetzen herbeiführen können; von dem wir[c]) also, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen anderen als eine gütige Vorsehung anführen können.

a) 1. Aufl.: „Vehikel".

b) sc. Publikum; Kant: „diesen".

c) Handschrift und 1. Auflage: „man".

Man tut den meisten zuviel Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist alles, was sie unter diesem Worte verstehen. Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben, nie etwas anderes als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, daß man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen (denn das kann keine äußere Gewalt), sondern daß man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgibt (ob sie zwar auf einen besonderen Offenbarungsglauben gegründet ist, der als historisch nimmermehr von jedermann gefordert werden kann), so wird der, welcher ihren (besonderen) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt und von ganzem Herzen gehaßt; der nur zum Teil (im Nichtwesentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger und wenigstens als ansteckend vermieden. Bekennt er sich endlich zwar zu derselben Kirche, weicht aber doch im Wesentlichen des Glaubens derselben (was man nämlich dazu macht) von ihr ab, so heißt er, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet, ein | Ketzer*) und wird, so wie ein Aufrührer, [156] noch für strafbarer gehalten als ein äußerer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch (dergleichen die Römer über den aussprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubikon ging), ausgestoßen und allen Höllengöttern übergeben. Die angemaßte alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche im

[156[*) Die Mongolen nennen Tibet (nach Georgii *Alphab. Tibet, pag. 11)* Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuserbewohner, um diese von sich, als in Wüsten unter Zelten lebenden Nomaden, zu unterscheiden, woraus der Name der Chadzaren und aus diesem der der Ketzer entsprungen ist, weil jene dem tibetanischen Glauben (der Lamas), der mit dem Manichäismus übereinstimmt, vielleicht auch wohl von daher seinen Ursprung nimmt, anhänglich waren und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen *Haeretici* und *Manichaei* als gleichbedeutend im Gebrauch waren.

Punkte des Kirchenglaubens heißt Orthodoxie, welche man wohl in despotische (brutale) und liberale Orthodoxie einteilen könnte. — Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt (ob sie gleich diese öfters selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte), eine protestantische Kirche genannt werden soll, so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere an|stößige von erzkatholischen Protestanten [157] antreffen; die erste von Männern einer sich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer eingeschränkten gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vorteil abstechen.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, daß, obzwar eine Kirche das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anspruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn sie sich auf einen Offenbarungsglauben, der als historischer (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter und der spätesten[a]) Nachkommenschaft zugesicherter) Glaube doch keiner allgemeinen überzeugenden Mitteilung fähig ist, gründet, dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. dgl. zu verlangen (worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduzieren, wirklich auch Rücksicht nehmen muß), irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden.

Um aber nun mit einem solchen empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die | Hände [158] gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens

a) 1. Aufl.: durch späteste" (offenbar Druckfehler).

zu vereinigen (er sei nun Zweck oder nur[a]) Hilfsmittel), dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt.*) Man wird auch finden, daß [159] es mit allen alten und neueren zum Teil in heiligen Büchern abgefaßten Glaubensarten jederzeit so ist gehalten

[158] *) Um dieses an einem Beispiel zu zeigen, nehme man Psalm LIX, v. 11—19, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. Michaelis (Moral, 2. Teil S. 202) billigt dieses Gebet und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspiriert; wird in diesen um eine Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht sein, und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel". Ich halte mich hier an den letzteren Ausdruck und frage, ob die Moral nach der Bibel oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse? — Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T.: „Zu den Alten wurde gesagt u. s. w.; [159] ich aber sage euch: liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen" u. s. w. Rücksicht zu nehmen, wie diese, die auch inspiriert ist, mit jener zusammen bestehen könne, werde ich versuchen, sie entweder meinen für sich bestehenden sittlichen Grundsätzen anzupassen (daß hier nicht etwa[b]) leibliche, sondern unter dem Symbol derselben die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen, verstanden werden, die wir wünschen müssen völlig unter den Fuß zu bringen), oder will dieses nicht angehen, so werde ich lieber annehmen, daß diese Stelle gar nicht im moralischen Sinn, sondern nach dem Verhältnis, in welchem sich die Juden zu Gott als ihrem politischen Regenten betrachteten, zu verstehen sei, sowie auch eine andere Stelle der Bibel, da es heißt: „Die Rache ist mein; ich

a) So nach der 1. Auflage; die zweite, der Hartenstein (u. Kirchmann) folgen, hat den Druckfehler „nur oder".

b) Kant: „etwa hier nicht".

worden, und daß vernünftige wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Übereinstimmung brachten. Die Moralphilosophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es nachgerade[a]) mit ihrer fabelhaften Götterlehre ebenso.[b]) Sie wußten den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als bloße | symbolische Vor- [160]
stellung der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens auszudeuten und den mancherlei lasterhaften Handlungen, oder auch wilden, aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn unterzulegen, der einen Volksglauben (welchen zu vertilgen nicht einmal ratsam gewesen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheismus hätte entstehen können) einer allen Menschen verständlichen und allein ersprießlichen moralischen Lehre nahe brachte. Das spätere Judentum und selbst das Christentum besteht aus solchen, zum Teil sehr gezwungenen, Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menschen notwendigen Zwecken. Die Muhammedaner wissen (wie Reland[c]) zeigt) der Beschreibung ihres aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen, und eben das tun die Indier mit der Auslegung ihrer Vedas[d]), wenigstens für den aufgeklärteren Teil ihres Volkes. — Daß sich dies aber tun läßt, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstoßen, kommt daher: weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Äußerungen bloß auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen ver-

will vergelten, spricht der Herr!", die man gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache auslegt, ob sie gleich wahrscheinlich nur das in jedem Staat geltende Gesetz andeutet, Genugtuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzusuchen; wo die Rachsucht des Klägers gar nicht für gebilligt angesehen werden darf, wenn der Richter ihm verstattet, auf noch so harte Strafe, als er will, anzutragen. (Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.)

a) „nachgerade" fehlt in der 1. Auflage.

b) 1. Aufl.: „so". c) Holländischer Orientalist (1626—1718).

d) Kant: „ihres Bedas".

anlaßten, hierdurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen,
[161] obzwar un|vorsätzlich, gelegt haben. Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahingestellt sein läßt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geschichtsglaube ist „tot an ihm selber", d. i. für sich, als Bekenntnis betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte.)

Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung" u. s. w. und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist „der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit
[162] leitet". Dieser | aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muß von dem Prinzip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Prinzip zeuget".

Diesem Schriftausleger ist nun noch ein anderer beigesellt, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte. Das Ansehen der Schrift, als des würdigsten und jetzt in dem aufgeklärtesten Weltteile einzigen Instruments der

Vereinigung aller Menschen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachlässigt werden kann, weil dem Volke[a]) keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf bloße Vernunft gegründet ist, und es[b]) göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch die Deduktion ihres Ursprunges fordert. Weil nun menschliche Kunst und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufsteigen kann, um das Kreditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern sich mit den Merkmalen, die außer dem Inhalt noch von der Art, | wie ein solcher Glaube introduziert worden, [163] hergenommen werden können, d. i. mit menschlichen Nachrichten begnügen muß, die nachgerade in sehr alten Zeiten und[c]) jetzt toten Sprachen aufgesucht werden müssen, um sie nach ihrer historischen Glaubhaftigkeit zu würdigen: so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf eine heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion (denn die muß, um allgemein zu sein, jederzeit auf bloße Vernunft gegründet sein), im Ansehen zu erhalten; wenn diese[d]) gleich nichts mehr ausmacht, als daß jener ihr Ursprung nichts in sich enthält, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte; welches hinreichend sein würde, um diejenigen, welche in dieser Idee besondere Stärkung ihres moralischen Glaubens zu finden meinen und sie daher gerne annehmen, daran nicht zu hindern. — Aber nicht bloß die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf aus derselben Ursache Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der sie nur in Übersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiß sein? daher[e]) der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, doch noch ausgebreitete historische Kenntnis und Kritik besitzen muß[e]), um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wo-

a) 1. Aufl.: „ihm".
b) 1. Aufl.: „er".
c) 1. Aufl.: „alten, jetzt toten".
d) 1. Aufl.: „die".
e) 1. Aufl.: „aber der Ausleger . . bedarf doch noch u. s. w.".

durch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständnis geöffnet werden kann.

[164] Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen, daß diese an öffentlichem Gebrauche ihrer Einsichten und Entdeckungen in diesem Felde vom weltlichen Arm schlechterdings nicht können gehindert und an gewisse Glaubenssätze gebunden werden, weil sonst Laien die Kleriker nötigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür sorgt, daß es nicht an Gelehrten und ihrer Moralität nach in gutem Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er alles getan, was seine Pflicht und Befugnis mit sich bringen. Diese selbst aber in die Schule zu führen und sich mit ihren Streitigkeiten zu befassen (die, wenn sie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublikum im völligen Frieden lassen), ist eine Zumutung, die das Publikum an den Gesetzgeber[a]) nicht ohne Unbescheidenheit tun kann, weil sie unter seiner Würde ist.[b])

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in [165] Abrede ziehen, daß, „wer ihrer | Lehre folgt und das tut, was sie vorschreibt, allerdings finden wird, daß sie von Gott sei", und daß selbst der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtschaffenheit im Lebenswandel, den der Mensch, der sie liest oder ihren Vortrag hört, fühlen muß, ihn von der Göttlichkeit derselben überführen müsse, weil er nichts anderes als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu werden verdient. Aber so wenig wie aus irgend einem Gefühl Erkenntnis der Gesetze und daß diese moralisch sind, ebensowenig und noch weniger kann

a) 1. Aufl.: „an ihn".

b) „weil sie unter seiner Würde ist" Zusatz der 2. Aufl.

durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden; weil zu derselben Wirkung mehr als eine Ursache stattfinden kann, in diesem Falle aber die bloße Moralität des Gesetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der bloßen Möglichkeit dieses Ursprunges es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Tür und Tor öffnen und nicht selbst das unzweideutige moralische Gefühl durch die Verwandtschaft mit jedem anderen phantastischen um seine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Gesetz, woraus oder auch wonach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat jeder nur für sich und kann es anderen nicht zumuten, also auch nicht als einen Probierstein der Echtheit einer Offenbarung [166] anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust oder Unlust affiziert wird, worauf gar keine Erkenntnis gegründet werden kann. —

Es gibt also keine Norm des Kirchenglaubens als die Schrift und keinen anderen Ausleger desselben als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit (welche das Historische derselben angeht), von welchen der erstere allein authentisch und für alle Welt gültig, der zweite aber nur doktrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes System zu verwandeln. Was aber diesen betrifft, so ist es nicht zu ändern, daß der historische Glaube nicht endlich ein bloßer Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einsicht werde; welches freilich der menschlichen Natur nicht sonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreiheit wiederum gut gemacht wird, dazu diese deshalb um desto mehr berechtigt ist, weil nur dadurch, daß Gelehrte ihre Auslegungen jedermanns Prüfung aussetzen, selbst aber auch zugleich für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben, sie auf das Zutrauen des gemeinen Wesens zu ihren Entscheidungen rechnen können.

[167] VII.

Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes.

Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit; hiervon aber ist wiederum das Merkmal ihre Notwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit. Nun hat der historische Glaube (der auf Offenbarung als Erfahrung gegründet ist) nur partikuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntnis, nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse, sondern nur, daß er so sei, in sich; mithin enthält er zugleich das Bewußtsein seiner Zufälligkeit. Also kann er zwar zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen, aber[a]) nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als notwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. — Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäß) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion affiziert, doch mit dem Bewußtsein, daß er bloß ein solches[b]) sei, und dieser als Kirchenglaube ein Prinzip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich kontinuierlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich | entbehren [168] zu können, so kann eine solche Kirche immer die wahre heißen; da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die streitende Kirche genannt werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende triumphierende auszuschlagen! Man nennt den Glauben jedes einzelnen, der die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glückselig zu sein, den seligmachenden Glauben. Dieser kann also auch nur ein einziger sein und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch

a) 1. Aufl.: „und". b) 1. Aufl.: „solcher".

ist. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist dagegen ein Fron- und Lohnglaube (*fides mercenaria, servilis*) und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muß ein freier, auf lautere[a]) Herzensgesinnungen gegründeter (*fides ingenua*) Glaube sein. Der erstere wähnt durch Handlungen (des *cultus*), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Wert haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenötigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt daß der letztere dazu eine moralisch gute Gesinnung als notwendig voraussetzt.

Der seligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung der Seligkeit: die eine in Ansehung dessen, was er selbst nicht tun kann, nämlich seine [1
geschehenen Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen zu machen, die andere in Ansehung dessen, was er selbst tun kann und soll, nämlich in einem neuen, seiner Pflicht gemäßen Leben zu wandeln. Der erstere Glaube ist der an eine Genugtuung (Bezahlung für seine Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott), der zweite ist der Glaube, in einem ferner zu führenden guten[b]) Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beide Bedingungen machen nur einen Glauben aus und gehören notwendig zusammen. Man kann aber die Notwendigkeit einer Verbindung nicht anders einsehen, als wenn man annimmt, es lasse sich eine von der anderen ableiten, also, daß entweder der Glaube an die Lossprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder daß die wahrhafte und tätige Gesinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Lossprechung nach dem Gesetze moralisch wirkender Ursachen hervorbringe.

Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung oder, wenn diese nicht möglich sein sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-) Glaube jederzeit als wesentliches Stück des seligmachenden über den reinen Religionsglauben hinzu-

a) So nach der Handschrift. Druck: „lauter".
b) „guten" fehlt in der 1. Auflage.

[170] kommen müsse, oder ob er als bloßes Leit|mittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgesetzt: daß für die Sünden des Menschen eine Genugtuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte und, wenn es bloß aufs Glauben ankommt (welches soviel als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben und sie (wie die Juristen sagen) *utiliter* anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermaßen (mit der Wurzel sogar), daß auch fürs künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohltat die unausbleibliche Folge sein werde. Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch, so sehr auch die Selbstliebe öfters den bloßen Wunsch eines Gutes,[a]) wozu man nichts tut oder tun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde sein Gegenstand durch die bloße Sehnsucht gelockt von selbst kommen, in sich zuwege bringen. Man kann dieses sich nicht anders möglich denken, als daß der Mensch sich [171] diesen Glauben selbst | als ihm himmlisch eingegeben und so als etwas, worüber er seiner Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nötig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann oder noch zu aufrichtig ist, ein solches Vertrauen als bloßes Einschmeichelungsmittel in sich zu erkünsteln, so wird er, bei aller Achtung für eine solche überschwengliche Genugtuung, bei allem Wunsche, daß eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich daß sein, soviel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zu gute kommen. — Wenn also die historische Erkenntnis von dem letzteren zum

a) 1. Aufl.: „Guten".

Kirchenglauben, der erstere aber als Bedingung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser vor jenem vorhergehen müssen.

2. Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menschen zu machen, wenn er, sich der Vergehungen, deren er sich bisher schuldig gemacht hat, bewußt, noch unter der Macht des bösen Prinzips steht und in sich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin besser zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugtuung als versöhnt, sich selbst aber | durch diesen Glauben [172] gleichsam als neugeboren ansehen und so allererst einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Prinzip sein würde, worauf will er seine Hoffnung, ein Gott gefälliger Mensch zu werden, gründen?[a]) — Also muß der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet. Dieser Streit kann nicht durch Einsicht in die Kausalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens, d. i. der Ursachen, welche machen, daß ein Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden; denn diese Frage übersteigt das ganze Spekulationsvermögen unserer Vernunft. Aber fürs Praktische, wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkür das erste sei, wovon wir nämlich den Anfang machen sollen, ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen getan hat, oder von dem, was wir tun sollen, um dessen (es mag auch bestehen, worin es wolle) würdig zu werden, ist kein Bedenken, für das letztere zu entscheiden.

Denn die Annehmung des ersten Requisits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine stellvertretende Genugtuung, ist allenfalls bloß für den theoretischen Begriff notwendig; wir können die Entsün|digung uns [173] nicht anders begreiflich machen. Dagegen ist die

a) „worauf will er . . . gründen?“ Zusatz der 2. Aufl.

Notwendigkeit des zweiten Prinzips[b]) praktisch und zwar rein moralisch; wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugtuenden Verdienstes und so der Seligkeit teilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualifizieren, welche letztere die Wirkung unserer eigenen Bearbeitung und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind. Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch notwendig, daß der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Besserung des Lebens anfange, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube stattfinden kann.

Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem ersteren an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muß das, was in diesem als einem praktischen die Bedingung ist, nämlich die Maxime des Tuns, den Anfang machen, und die des Wissens oder theoretischen Glaubens nur die Befestigung und Vollendung der ersteren bewirken.

Hierbei kann auch angemerkt werden, daß nach dem
74] ersten Prinzip der Glaube (nämlich der an eine | stellvertretende Genugtuung) dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höheren Einfluß gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweiten Prinzip aber ist es umgekehrt. Denn nach diesem ist der gute Lebenswandel, als oberste Bedingung der Gnade, unbedingte Pflicht, dagegen die höhere Genugtuung eine bloße Gnadensache. — Dem ersteren wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienstlichen Aberglauben vor, der einen sträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiß; dem zweiten den naturalistischen Unglauben, welcher mit einem sonst vielleicht auch wohl exemplarischen Lebenswandel Gleichgültigkeit oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten (durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) auf-

b) N. Theol. Journal (s. Einl.) a. a. O. vermutet: „Requisits"; vgl. indessen S. 174 Anfang

zulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist. — Zu Befriedigung des letzteren Ansinnens kann indessen folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm als rationalem Glauben oder vom Prinzip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an ebendasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Prinzip des [175] guten Lebenswandels (welches ganz rational sein muß), und es wäre ganz etwas anderes, von einem solchen*) anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen (weil, soviel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird), eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Prinzipien, von deren einem oder dem anderen anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, sofern sie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es als in uns befindlich, beidemal aber, sofern sie es als Richtmaß unseres Lebenswandels vorstellt; und die Antinomie ist also nur scheinbar; weil sie ebendieselbe praktische Idee, nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Mißverstand für zwei verschiedene Prinzipien ansieht. — Wollte man [176] aber den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen,

*) Der die Existenz einer solchen Person auf historische Beweistümer gründen muß. (Zusatz der 2. Aufl.)

so wären es allerdings zwei ganz verschiedene Prinzipien (das eine empirisch, das andere rational), über die, ob man von einem oder dem anderen ausgehen und anfangen müßte, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde schlichten können. — Der Satz: man muß glauben, daß es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst[a]) sowohl für sich (in Ansehung seiner Pflicht) als auch für alle anderen (und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht) genug getan, gegeben habe (wovon uns die Vernunft nichts sagt), um zu hoffen, daß wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas anderes als folgender: man muß mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, daß die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben zur Menschheit, sofern sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der Tat, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde. — Das Erste aber steht nicht in jedes (auch des ungelehrten)[b]) Menschen Vermögen. Die [177] Geschichte beweist, daß in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprinzipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, sie mochten sie nun setzen, worein sie wollten. Die moralische Anlage in jedem Menschen aber ermangelte ihrerseits auch nicht, ihre Forderungen hören zu lassen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Priester mehr als die Moralisten: jene nämlich laut (und unter der Aufforderung an[c]) Obrigkeiten, dem Unwesen zu steuern) über Vernachlässigung des Gottesdienstes, welcher, das Volk mit dem Himmel zu versöhnen und Unglück vom Staat abzuwenden, eingeführt war; diese dagegen[d]) über den Verfall der Sitten, den sie sehr auf die Rechnung jener Entsündigungsmittel schrieben, wodurch die Priester es jedermann leicht machten, sich wegen der gröbsten Laster mit der Gottheit auszusöhnen. In der Tat, wenn ein unerschöpflicher

a) 1. Aufl.: „Verdienst jetzt".
b) „(auch des ungelehrten)" Zusatz der 2. Auflage.
c) 1. Aufl.: „der".
d) „dagegen" fehlt in der 1. Auflage.

Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinlangen darf (und bei allen Ansprüchen, die das Gewissen tut, auch ohne Zweifel zu allererst hinlangen wird), um sich schuldenfrei zu machen, indessen daß der Vorsatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererst im Reinen ist, ausgesetzt werden kann; so kann man sich nicht leicht andere Folgen eines solchen Glaubens denken. — Würde aber sogar dieser Glaube selbst so vorgestellt, als ob er eine so besondere Kraft und einen solchen mystischen (oder magischen) Einfluß habe, daß, ob er zwar, soviel wir wissen, für bloß historisch gehalten | werden [178] sollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menschen von Grunde aus zu bessern (einen neuen Menschen aus ihm zu machen) imstande sei: so müßte dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem historischen Glauben) erteilt und eingegeben angesehen werden, wo denn alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Ratschluß Gottes hinausläuft: „er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will",*) welches, nach dem Buchstaben genommen, der *salto mortale* der menschlichen Vernunft ist.

*) Das kann wohl so ausgelegt werden: kein Mensch kann [178] mit Gewißheit sagen, woher dieser ein guter, jener ein böser Mensch (beide komparative) wird, da oftmals die Anlage zu diesem Unterschiede schon in der Geburt anzutreffen zu sein scheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die niemand kann, hierin einen Ausschlag geben; ebensowenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müssen wir also das Urteil dem Allsehenden überlassen, welches hier so ausgedrückt wird, als ob, ehe sie geboren wurden, sein Ratschluß über sie ausgesprochen einem jeden seine Rolle vorgezeichnet habe, die er einst spielen sollte. Das Vorhersehen ist in der Ordnung der Erscheinungen für den Welturheber, wenn er hierbei selbst anthropomorphistisch a) gedacht wird, zugleich ein Vorherbeschließen. In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgesetzen, wo die Zeit wegfällt, ist es bloß ein allsehendes Wissen, ohne, warum der eine Mensch so, der andere nach entgegengesetzten [179] Grundsätzen verfährt, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

a) 2. Aufl. und Akad.-Ausg.: „anthropopathisch".

[179] Es ist also eine notwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sei alles in allem". — Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zutun auferlegt wurden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist". Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus [180] der wahren | Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarerweise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war. — Das alles ist nicht von einer äußeren[a]) Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung tut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. — In dem Prinzip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenden[b]) göttlichen (obzwar

a) „äußeren" Zusatz der 2. Aufl. b) 2. Aufl.: „geschehenen".

nicht empirischen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Überschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher, einmal aus reiner Überlegung gefaßt, durch allmählich fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn, was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig der Freiheit unbeschadet einleiten.

Man kann aber mit Grunde sagen: „daß das Reich [181] Gottes zu uns gekommen sei", wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat; obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Prinzip den Grund einer kontiuierlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarerweise), welches dereinst die Welt erleuchten 20 und beherrschen soll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund sowohl der Einsicht als des Herzensanteils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzuteilen. Die Hemmungen[a]) durch politische bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüter zum Guten (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre 30 Gedanken nie verläßt) noch desto inniglicher zu machen.*)

*) Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm weder den [181] Dienst aufsagt noch ihn befehdet, sein nützlicher Einfluß | als [182] eines Vehikels erhalten und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden und so, bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derselben untereinander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Observanzen auszulegen haben, gestiftet werden; bis man mit der Zeit, vermöge der überhandgenommenen

a) Kant: „Hemmung"; bisher nur verbessert von Rosenkranz.

[182] Das ist also die, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Prinzips,
[183] sich im menschlichen Geschlecht, als einem | gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert.

---

wahren Aufklärung (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen[a]) Freiheit hervorgeht) mit jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsglaubens[b]) gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens vertauschen kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objektiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, kontinuierlich antreibt; welches aber in einer sichtbaren Kirche zu stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Prinzip objektive Realität hat, um auf diesen Zweck der Einheit der reinen Vernunftreligion[c]) hinzuwirken. Es geht hiermit wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, sofern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hierzu alle Hoffnung ab. Es
[183] scheint ein Hang in das | menschliche Geschlecht (vielleicht absichtlich) gelegt zu sein, daß ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden anderen zu unterwerfen und eine Universalmonarchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Größe erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplittere. So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch, eine allgemeine zu werden; sowie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Prinzip der Auflösung und Trennung in verschiedene Sekten.

Das zu frühe und dadurch (daß es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird — wenn es uns erlaubt ist, hierin eine Absicht der Vorsehung anzunehmen — vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheiten der Sprachen und Verschiedenheit der Religionen, verhindert.[d])

---

a) „moralischen" fehlt in der 1. Auflage.
b) So die 1. Auflage; zweite und Ak.-Ausg.: „Zwangsmittels".
c) 1 Aufl.: „Vernunftreligion gemäß".
d) Der letzte Absatz ist Zusatz der 2. Auflage.

Zweite Abteilung.

Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Wortes) kann man keine Universalhisto|rie [184]
des menschlichen Geschlechts verlangen; denn sie ist, als auf den reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewußt sein. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann, indem man ihn nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erstere seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letzteren und der Notwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden und nach einem feststehenden Prinzip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten. — Man kann voraussehen, daß diese Geschichte nichts als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben sein werde, deren ersteren als Geschichtsglauben der Mensch beständig geneigt ist obenanzusetzen, anstatt daß der letztere seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbesserndem Glauben zukommt, nie aufgegeben hat und ihn endlich gewiß behaupten wird.

Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie bloß auf denjenigen Teil des menschlichen | Geschlechts [185]
eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwickelung nahe gebracht ist, indem durch sie wenigstens die Frage

wegen des Unterschiedes des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon öffentlich aufgestellt und ihre Entscheidung zur größten moralischen Angelegenheit gemacht ist; denn die Geschichte der Satzungen[a]) verschiedener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung untereinander steht, gewährt sonst keine Einheit der Kirche. Zu dieser Einheit aber kann nicht gerechnet werden, daß in einem und demselben Volk ein gewisser neuer Glaube einmal entsprungen ist, der sich von dem vorher herrschenden namhaft unterschied; wenn gleich dieser die veranlassenden Ursachen zu des neuen Erzeugung bei sich führte. Denn es muß Einheit des Prinzips sein, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nacheinander zu den Modifikationen einer und derselben Kirche rechnen soll, und die Geschichte der letzteren ist es eigentlich, womit wir uns jetzt beschäftigen.

Wir können also in dieser Absicht nur die Geschichte derjenigen Kirche, die von ihrem ersten Anfange an den Keim und die Prinzipien zur objektiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte, dem sie allmählich näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt sich nun zuerst, daß der jüdische Glaube mit diesem Kirchenglauben, dessen Geschichte [186] wir betrachten wollen, in ganz und gar kei|ner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen steht, obzwar jener unmittelbar vorhergegangen und zur Gründung dieser (der christlichen) Kirche die physische Veranlassung gab.

Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum als einem solchen gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen,

---

a) Das in Kants Manuskript vorhandene „der Satzungen" (cf. Arnoldt a. a. O. S. 405) ist nur durch ein Versehen beim Druck ausgefallen, deshalb von mir wiederhergestellt.

mithin nicht zu einer Kirche formten: vielmehr sollte es ein bloß weltlicher Staat sein, sodaß, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) Glaube übrig bliebe,[a]) ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen. Daß diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott erteilter Instruktionen[b]) rühmten), mithin der Name von Gott, der doch hier bloß als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch tut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung. Der Beweis, | daß [187] sie das letztere nicht hat sein sollen, ist klar. Erstlich sind alle Gebote von der Art, daß auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie bloß äußere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote, auch ohne daß sie öffentlich gegeben sein möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christentum das Hauptwerk setzte) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, daß: zweitens alle Folgen aus der Erfüllung oder Übertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt jedermann zugeteilt werden können, und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenschaft, die an jenen Taten oder Untaten keinen praktischen Anteil genommen, treffen sollten, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel sein kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, in einer ethischen aber aller Billigkeit zuwider sein würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judentum als ein solches, in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieses wird durch folgende Bemerkung noch mehr bestärkt. Es ist nämlich kaum | zu zweifeln, daß[c]) die Juden eben- [188]

a) 1. Aufl.: „bleibt". b) 2. Aufl.: „Instruktion".
c) 1. Aufl.: „daß nicht" (wohl Schreib- oder Druckfehler).

sowohl wie andere, selbst die rohesten, Völker nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle sollten gehabt haben; denn dieser Glaube dringt sich, kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur, jedermann von selbst auf. Es ist also gewiß absichtlich geschehen, daß der Gesetzgeber dieses Volkes, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird, doch nicht die mindeste Rücksicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt, daß er nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen; in dem ersteren aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht sichtbar werden können, wäre unter jener Voraussetzung ein ganz inkonsequentes und unschickliches Verfahren gewesen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln ist, daß die Juden sich nicht in der Folge, ein jeder für sich selbst, einen gewissen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres statutarischen beigemengt war, so hat jener doch nie ein zur Gesetzgebung des Judentums gehöriges Stück ausgemacht. Drittens ist es soweit gefehlt, daß das Judentum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloß, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches
[189] alle an|deren Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hierbei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, daß dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. Denn man findet bei den meisten anderen Völkern, daß ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging und sich nur durch die Verehrung gewisser jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der bloß die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nötig haben. Diese würde noch eher bei einem Glauben an viele solche mächtige unsichtbare Wesen stattfinden, wenn ein Volk sich diese etwa so dächte, daß sie bei der Verschiedenheit ihrer Departements doch

alle darin übereinkämen, daß sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Wesen gewidmet ist, das aber aus einem mechanischen Kultus das Hauptwerk macht.[a])

Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders als vom Ursprunge des Christentums anfangen, das, als eine völlige Verlassung des Judentums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Prinzip gegrün|det, eine gänzliche [190] Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche sich die Lehrer des ersteren geben oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beiden einen zusammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem sie den neuen Glauben nur für eine Fortsetzung des alten, der alle Ereignisse desselben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wissen wollen, zeigt gar zu deutlich, daß es ihnen hierbei nur um die schicklichsten Mittel zu tun sei oder war, eine reine moralische Religion statt eines alten Kultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu introduzieren, ohne doch wider seine Vorurteile gerade zu verstoßen. Schon die nachfolgende Abschaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von anderen gänzlich abzusondern diente, läßt urteilen, daß der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht für ein einziges Volk gültige Religion habe enthalten sollen.

Aus dem Judentum also — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, bloß auf eigene politische Verfassung (die auch schon sehr zerrüttet war) gestellten, sondern aus dem schon durch allmählich darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judentum, in einem Zustande, wo diesem sonst unwissenden Volke schon viel fremde (griechische) Weisheit zugekommen | war, welche vermutlich auch dazu [191] beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht

a) 1. Aufl.: „machte".

der Priester, durch ihre Unterwerfung unter die Oberherrschaft eines Volkes, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit ansah, — aus einem solchen Judentum erhob sich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christentum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich als einer solchen Sendung würdig den Fronglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, „wie ihr Vater im Himmel heilig ist", und durch den guten Lebenswandel seine Echtheit beweist, für den alleinseligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode*) an seiner Person ein dem

[191] *) Mit welchem sich die öffentliche Geschichte desselben (die daher auch allgemein zum Beispiel der Nachfolge dienen konnte) endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, bloß vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt (die, wenn man sie bloß als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines anderen Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten bedeuten würden) kann, ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen
[192] Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil sie Geschichtserzählung ist (denn das ist auch die vorhergehende), sondern weil sie, buchstäblich genommen, einen Begriff, der zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig ist, nämlich den der Materialität aller Weltwesen annimmt, sowohl den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen (den psychologischen), die nur unter der Bedingung ebendesselben Körpers stattfinden[a]), als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologischen), welche nach diesem Prinzip nicht anders als räumlich sein könne: wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper tot in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein, imgleichen der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgibt (und den wir auch Himmel nennen), versetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günstiger ist, nicht bloß wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, sondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem

a) „stattfinde"? [K. V.]

Urbil|de der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäßes [192]
Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem
er | gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt [193]
wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem
Testamente) mündlich zurückließ und, was die Kraft der
Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft,
doch sagen konnte, „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen
Menschheit) bleibe nichtsdestoweniger bei seinen Lehr-
jüngern bis an der Welt Ende." — Dieser Lehre, die,
wenn es etwa um einen Geschichtsglauben wegen
der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges
seiner Person zu tun wäre, wohl der Bestätigung durch
Wunder bedurfte, die aber als bloß zum moralischen
seelenbessernden Glauben gehörig aller solcher Beweistümer
ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen
Buche noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren
Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist und
einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders als
durch Gelehrsamkeit sowohl beurkundet als auch der Be-
deutung und dem Sinne nach gesichert werden kann.

Aller Glaube aber, der sich als Geschichtsglaube auf
Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung | ein ge- [194]
lehrtes Publikum nötig, in welchem er durch Schrift-
steller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer
besonderen Verabredung mit den ersten Verbreitern des-
selben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer
jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat,

Tode dadurch a) ausgesetzt wird, daß sie bloß auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt daß sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letzteren Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch sein mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muß, und den er selbst im Leben nie | recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuschleppen, [193]
noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel, d. i. in einer anderen Weltgegend soll, wo vermutlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.

a) „dadurch" fehlt in 2. Aufl.

gleichsam kontrolliert werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweist sich selbst. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrschte und in dieser ihrem Sitze selbst verbreitet war (im römischen Volke), schon ein gelehrtes Publikum, von welchem uns auch die Geschichte der damaligen Zeit, was die Ereignisse in der politischen Verfassung betrifft, durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftstellern überliefert worden; auch war dieses Volk, wenn es sich gleich um den Religionsglauben seiner[a]) nicht römischen Untertanen wenig bekümmerte, doch in Ansehung der unter ihnen öffentlich geschehen sein sollenden Wunder keineswegs ungläubig; allein sie erwähnten als Zeitgenossen nichts weder von diesen noch von der gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die sie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Absicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur spät, nach mehr als einem Menschenalter, stellten sie Nachforschung wegen der Beschaffenheit dieser ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war), keine
[195] aber wegen der Geschichte ihres | ersten Anfangs an, um sie in ihren eigenen Annalen aufzusuchen. Von diesem an bis auf die Zeit, da das Christentum für sich selbst ein gelehrtes Publikum ausmachte, ist daher die Geschichte desselben dunkel, und also bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre desselben auf die Moralität seiner Religionsgenossen tat, ob die ersten Christen wirklich moralisch gebesserte Menschen oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage gewesen. Seitdem aber das Christentum selbst ein gelehrtes Publikum wurde oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohltätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keineswegs zur Empfehlung. — Wie mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine große Menschenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zusammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln drückten[b]), wie mit einer sich

a) Kant und Akad.-Ausg.: „ihrer".
b) Kant: „drückte"; verb. Wobbermin.

freien Menschen aufdringenden Hierarchie sich die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmaßender, alleinig berufener Schriftausleger erhob und die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger ausruft, schlechterdings keine allgemeine Einstimmung zu bringen ist) in erbitterte Parteien trennte; wie im Orient, wo der Staat sich auf eine lächerliche Art selbst mit Glaubensstatuten der Priester und dem Pfaffentum befaßte, anstatt [196] sie in den engen Schranken eines bloßen Lehrstandes (aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind) zu halten, wie, sage ich, dieser Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt seinem herrschenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicherweise zur Beute werden mußte; wie im Occident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemaßten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung samt den Wissenschaften (welche jene erhalten) zerrüttet und kraftlos gemacht wurde;[a]) wie beide christliche Weltteile, gleich den Gewächsen und Tieren, die, durch eine Krankheit ihrer Auflösung nahe, zerstörende Insekten herbeilocken, diese zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letzteren jenes geistliche Oberhaupt Könige wie Kinder durch die Zauberrute seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie zu einen anderen Weltteil entvölkernden, auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung untereinander, zur Empörung der Untertanen gegen ihre Obrigkeit und zum blutdürstigen Haß gegen ihre andersdenkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen sogenannten Christentums aufreizte; wie zu diesem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewalttätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundsatze eines despotisch gebietenden Kirchenglaubens ver|borgen liegt und jenen Auftritten [197] ähnliche noch immer besorgen läßt: — diese Geschichte des Christentums (welche, sofern es auf einem Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen konnte), wenn man sie als ein Gemälde unter einem Blick faßt, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: *tantum religio*

a) Kant: „wurden", verb. Vorländer.

potuit suadere malorum! [zu so viel Unheil konnte die Religion den Anlaß geben][a]), wenn nicht aus der Stiftung desselben immer doch deutlich genug hervorleuchtete, daß seine wahre erste Absicht keine andere als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitenden Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menschliche Geschlecht zerrüttet ward und noch entzweit wird, bloß davon herrühre, daß durch einen Hang der menschlichen Natur, was beim Anfange zur Introduktion des letzteren dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurteile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich
[198] mehr und mehr darf entwickeln lassen, um da|von eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd sein sollen, sich von der Last eines der Willkür der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unseres Weltteils unter wahren Religionsverehrern allgemein (wenngleich nicht allenthalben öffentlich) erstlich den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über alles, was Offenbarung heißt, angenommen; daß, da niemand einer Schrift, die ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten kann, sie könne (nämlich in Ansehung dessen, was darin historisch ist) auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zustande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zustand menschlicher Einsicht

a) Lucrez, De rerum natura V, 101.

beschaffen ist, wohl schwerlich jemand eine neue Offenbarung, durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, — es das Vernünftigste und Billigste sei, dies[a]) Buch, was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und seinen Wert nicht durch unnütze oder mutwillige Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur [199] Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der zweite Grundsatz ist: daß, da die heilige Geschichte, die bloß zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein 10 auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluß haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objekts (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden, hierbei aber auch sorgfältig und (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven*) Glauben überzuschreiten) wiederholentlich eingeschärft werden müsse, daß die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer 20 Seligwerdung tue oder getan habe, sondern in dem, was wir | tun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen [200] sei, welches niemals etwas anderes sein kann, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Wert hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von dessen Notwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiß werden kann. — Diese Grundsätze nun nicht zu hindern, damit sie öffentlich werden, ist Regentenpflicht; dagegen sehr viel dabei gewagt

*) Eine von den Ursachen dieses Hanges liegt in dem Sicher- [199]
heitsprinzip, daß die Fehler einer Religion, in der ich geboren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von meiner Wahl abhing, und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, sondern meiner Erzieher oder öffentlich dazu gesetzter Lehrer ihre Rechnung komme: ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menschen nicht leicht Beifall gibt, wozu dann freilich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, daß bei der Ungewißheit, die ein jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei, indessen daß der moralische allerwärts der nämliche ist, man es sehr unnötig findet, hierüber Aufsehen zu erregen.

a) 1. Aufl.: „das“,

und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hierbei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen und, gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlichkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Untertanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlicher, sonst jedem offen stehenden Vorteile in Ver-
[201] suchung zu bringen, *) welches, den Abbruch, der hier|durch einer in diesem Falle heiligen Freiheit geschieht, ungerechnet, dem Staate schwerlich gute Bürger verschaffen kann. Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er
[202] mit Zurateziehung des Ge|wissens darüber nachdenkt, sich wohl für alle das Böse verbürgen wollen, was aus solchen gewalttätigen Eingriffen entspringen kann; wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen

[200] *) Wenn eine Regierung es nicht für Gewissenszwang gehalten wissen will, daß sie nur verbietet, öffentlich seine Religionsmeinung zu sagen, indessen sie doch keinen hinderte, bei sich im geheim zu denken, was er gut findet, so spaßt man gemeiniglich darüber und sagt, daß dieses gar keine von ihr vergönnte Freiheit sei; weil sie es ohnedem nicht verhindern kann. Allein was die weltliche oberste Macht nicht kann, das kann doch die geistliche: nämlich selbst das Denken zu verbieten und wirklich auch zu hindern; sogar, daß sie einen solchen Zwang, nämlich das Verbot, anders als was sie vorschreibt, auch nur zu denken, selbst ihren mächtigen Oberen aufzuerlegen
[201] vermag. — Denn wegen des Hanges der Menschen zum | gottesdienstlichen Fronglauben, dem sie nicht allein vor dem moralischen (durch Beobachtung seiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen) die größte, sondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben von selbst geneigt sind, ist es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Herde ein frommes Schrecken vor der mindesten Abweichung von gewissen auf Geschichte beruhenden Glaubenssätzen und selbst vor aller Untersuchung dermaßen einzujagen, daß a) sie sich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in sich aufsteigen zu lassen, weil dieses soviel sei als dem bösen Geiste ein Ohr leihen. Es ist wahr, daß, um von diesem Zwange los zu werden, man nur wollen darf (welches bei jenem landes-

a) 1. Aufl.: „so, daß."

Rückgang gebracht werden dürfte; wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann.

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorsehung betrifft, in dieser Geschichte nicht allein als in einer zwar zu gewissen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, sondern auch in seinem Eintritte vorgestellt. Man kann es nun als eine bloß zur größeren Belebung der Hoffnung und des Mutes und Nachstrebung zu demselben abgezweckte symbolische Vorstellung auslegen, wenn dieser Geschichtserzählung noch eine Weissagung (gleich als in sibyllinischen Büchern) von der Vollendung dieser großen Weltveränderung in dem Gemälde eines sichtbaren Reiches Gottes auf Erden (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückseligkeit, die unter ihm nach Absonderung und Ausstoßung der Rebellen, die ihren Widerstand noch einmal versuchen, hier auf Erden genossen werden soll, samt der gänzlichen Vertilgung derselben und ihres Anführers (in der Apokalypse) beigefügt wird und so das Ende der Welt den Beschluß [203] der Geschichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hat seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staates zu sein, gezeigt und sie dahin angewiesen, was sie zu tun hätten, nicht allein, um selbst dazu zu gelangen, sondern sich

---

herrlichen in Ansehung der öffentlichen Bekenntnisse nicht der Fall ist); aber dieses Wollen ist eben dasjenige, dem[a]) innerlich ein Riegel vorgeschoben wird. Doch ist dieser eigentliche Gewissenszwang zwar schlimm genug (weil er zur inneren Heuchelei verleitet), aber noch nicht so schlimm als die Hemmung der äußeren Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das[b]) Bewußtsein seiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entspringen kann, allmählich von selbst schwinden muß, dieser[c]) äußere hingegen alle freiwilligen Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft.

---

a) 1. Aufl.: „eben, daß dem". b) „das" fehlt in der 2. Auflage. c) 1. Aufl.: „jener".

mit anderen Gleichgesinnten und womöglich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den anderen Teil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagte er ihnen voraus, daß sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete sie vielmehr vor, auf die größten Trübsale und Aufopferungen gefaßt zu sein; doch setzte er (weil eine[a]) gänzliche Verzichttuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, solange er existiert, nicht zugemutet werden kann) hinzu: „Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden." Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche, der das künftige und letzte Schicksal derselben betrifft, stellt diese nun endlich als triumphierend, d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt vor. — Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen sein würde (indem die Vermischung beider untereinander gerade
[204] dazu nötig war, teils | um den ersteren zum Wetzstein der Tugend zu dienen, teils um die anderen durch ihr Beispiel vom Bösen abzuziehen), wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staates als die letzte Folge derselben vorgestellt; wo noch der letzte Beweis seiner Festigkeit als Macht betrachtet, sein Sieg über alle äußeren Feinde, die ebensowohl auch als in einem Staate (dem Höllenstaat) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem „der letzte Feind (der guten Menschen), der Tod, aufgehoben wird", und an beiden Teilen, dem einen zum Heil, dem anderen zum Verderben, Unsterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche selbst aufgelöst wird, der Statthalter auf Erden mit denen zu ihm als Himmelsbürger erhobenen Menschen in eine Klasse tritt und so Gott alles in allem ist.*)

[204] *) Dieser Ausdruck kann (wenn man das Geheimnisvolle, über alle Grenzen möglicher Erfahrung Hinausreichende, bloß zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also praktisch nichts Angehende beiseite setzt) so verstanden werden, daß der Geschichtsglaube, der als Kirchenglaube ein

a) „eine" fehlt in Kants Manuskript (Arnoldt a. a. O., 406).

Diese Vorstellung einer Geschichtserzählung der Nach- [205]
welt, die selbst keine Geschichte ist, ist ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben vorausgesehenen Weltepoche bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im kontinuierlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten (worin nichts Mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht) hinaussehen, d. i. dazu Anstalt machen können. Die Erscheinung des Antichrists, der[a]) Chiliasmus, die Ankündigung der Naheit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen und die letztere, als ein (sowie das Lebensende, ob nahe oder fern) nicht vorherzusehendes Ereignis vorgestellt, drückt sehr gut die Notwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der Tat aber (wenn man diesem Symbol den intellektuellen Sinn unterlegt), uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats anzusehen. „Wenn kommt nun also das Reich Gottes?“ — „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier oder da ist es. Denn sehet, das | Reich [206]
Gottes ist inwendig in euch!“ (Luc. 17, 21 bis 22.)*)

heiliges Buch zum Leitbande der Menschen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, selbst aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir schon jetzt durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleißig arbeiten sollen.

Nicht daß er aufhöre (denn vielleicht mag er als Vehikel [205]
immer nützlich und nötig sein), sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist. (Der letzte Satz ist Zusatz der 2. Aufl.)

*)[b]) Hier wird nun ein Reich Gottes nicht nach einem be- [206]
sonderen Bunde (kein messianisches), sondern ein moralisches (durch bloße Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das erstere (*regnum divinum pactitium*) mußte seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, und da wird es in das messianische Reich nach dem alten oder nach dem neuen Bunde eingeteilt. Nun

a) 2. Aufl.: „des“.
b) Die ganze folgende Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

Allgemeine Anmerkung.

[207] In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, stößt das Nachforschen hinter ihrer inneren Be-
[208] schaffenheit | unvermeidlich auf ein Geheimnis, d. i. auf etwas Heiliges, was zwar von jedem einzelnen ge-

---

ist es merkwürdig, daß die Verehrer des ersteren (die Juden) sich noch als solche, obzwar in alle Welt zerstreut, erhalten haben, indessen daß anderer Religionsgenossen ihr Glaube mit dem Glauben des Volkes, worin sie zerstreut worden, gewöhnlich zusammenschmolz. Dieses Phänomen dünkt vielen so wundersam zu sein, daß sie es nicht wohl als nach dem Laufe der Natur möglich, sondern als außerordentliche Veranstaltung zu einer besonderen göttlichen Absicht beurteilen. — Aber ein Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat, schmilzt mit einem solchen, was (wie das römische Reich — damals die ganze gesittete Welt) keine dergleichen, sondern bloß Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zusammen; es macht vielmehr über kurz oder lang Proselyten. Daher auch die Juden nach[a]) der babylonischen Gefangenschaft, nach welcher, wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lektüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die alexandrinische Kultur, die auch auf sie Einfluß haben mußte, ihnen günstig sein konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die Parsis, Anhänger der Religion des Zoroaster, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerstreuung; weil ihre Desturs[b]) den Zendavesta hatten. Dahingegen die Hindus, welche unter dem
[207] Namen Zigeuner weit und breit zerstreut sind, | weil sie aus den Hefen des Volkes (den Parias) waren (denen es sogar verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen), der Vermischung mit fremdem Glauben nicht entgangen sind. Was die Juden aber für sich allein dennoch nicht würden bewirkt haben, das tat die christliche und späterhin die mohammedanische Religion, vornehmlich die erstere; weil sie den jüdischen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher voraussetzen (wenngleich die letztere sie für verfälscht ausgibt). Denn die Juden konnten bei den von ihnen ausgegangenen Christen ihre alten Dokumente immer wieder auffinden, wenn sie bei ihren Wanderungen, wo die Geschicklichkeit sie zu lesen und daher die Lust sie zu be-

---

a) Kant: „vor", verb. Vorländer.

b) Destur (persisch, wörtlich: „aus dem Wege") bezeichnet die höchste Rangklasse der persischen Priester (Näheres s. bei D. Sanders, Fremdwörterbuch I, 257a).

[Anmerk. des Herausgebers.]

kannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgeteilt werden kann. — Als etwas Heiliges muß es ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft sein und innerlich[a]) für den praktischen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas Geheimes doch nicht für den theoretischen; weil es alsdann auch jedermann müßte mitteilbar sein und also auch äußerlich und öffentlich bekannt werden können.

Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimnis betrachten sollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die größte Not zur Annahme des ersten gedrungen zu sein, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letzteren zu halten. — Gefühle sind nicht Erkenntnisse und bezeichnen also auch kein Geheimnis, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgeteilt werden kann, so wird (wenn je ein solches

---

sitzen vielfältig erloschen sein mag, nur die Erinnerung übrig behielten, daß sie deren ehedem einmal gehabt hätten. Daher trifft man außer den gedachten Ländern auch keine Juden; wenn man die wenigen auf der Malabarküste und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt (von welchen die ersteren mit ihren Glaubensgenossen in Arabien im beständigen Handelsverkehr sein konnten), obgleich nicht zu zweifeln ist, daß sie sich nicht in jene reichen Länder auch sollten ausgebreitet haben, aber aus Mangel aller Verwandtschaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten in völlige Vergessenheit des ihrigen geraten sind. Erbauliche Betrachtungen aber auf diese Erhaltung des jüdischen Volkes samt ihrer Religion unter ihnen so nachteiligen Umständen zu gründen, ist sehr mißlich, weil ein jeder beider Teile dabei seine Rechnung zu finden glaubt. Der eine sieht in der Erhaltung des Volkes, wozu er gehört, und seines, ungeachtet der Zerstreuung unter so mancherlei Völker, unvermischt bleibenden alten Glaubens den | Beweis einer dasselbe für ein künftiges [208]
Erdenreich aufsparenden besonderen gütigen Vorsehung; der andere nichts als warnende Ruinen eines zerstörten, dem eintretenden Himmelreich sich widersetzenden Staates, die eine besondere Vorsehung noch immer erhält, teils um die alte Weissagung eines von diesem Volke ausgehenden Messias im Andenken aufzubehalten, teils um ein Beispiel der Strafgerechtigkeit, weil es sich hartnäckigerweise einen politischen, nicht einen moralischen Begriff von demselben machen wollte, an ihm zu statuieren.

a) „innerlich“ fehlt in der 1. Auflage.

ist) jeder es nur in seiner eigenen Vernunft aufzusuchen haben.

[209] Es ist unmöglich, *a priori* und objektiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimnisse gebe oder nicht. Wir werden also in dem Inneren, dem Subjektiven unserer moralischen Anlage, unmittelbar nachsuchen müssen, um zu sehen, ob sich dergleichen in uns finde.a) Doch werden wir nicht die uns unerforschlichen **Gründe** zu dem Moralischen, was sich zwar öffentlich mitteilen läßt, wozu uns aber die Ursache nicht gegeben ist, sondern das allein, was uns für die Erkenntnis gegeben, aber doch einer öffentlichen Mitteilung unfähig ist, zu den heiligen Geheimnissen zählen dürfen. So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimnis, weil ihre Erkenntnis jedermann **mitgeteilt** werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimnis; weil er uns zur Erkenntnis **nicht gegeben** ist. Aber eben diese Freiheit ist auch allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Objekt der praktischen Vernunft, die Realisierung der Idee des moralischen Endzwecks angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt.*)

---

[209] *) So ist die **Ursache** der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermaßen, daß man noch dazu einsehen kann, sie könne von uns nie erkannt werden; weil schon der Begriff von ihr eine erste und unbedingt ihr selbst beiwohnende Bewegungskraft voraussetzt. Aber sie ist doch kein Geheimnis, sondern kann jedem offenbar gemacht werden, weil ihr **Gesetz** hinreichend erkannt ist. Wenn **Newton** sie gleichsam wie die göttliche Allgegenwart in der Erscheinung (*omnipraesentia phaenomenon*) vorstellt, so ist das kein Versuch, sie zu erklären (denn
[210] das Dasein Gottes im Raum enthält einen Wider|spruch), aber doch eine erhabene Analogie, in der es bloß auf die Vereinigung körperlicher Wesen zu einem Weltganzen angesehen ist, indem man ihr eine unkörperliche Ursache unterlegt; und so würde es auch dem Versuch ergehen, das selbständige Prinzip der Vereinigung der vernünftigen Weltwesen in einem ethischen Staat einzusehen und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht,

---

a) 1. Aufl.: „finden".

Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Gutes (nicht allein von seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hierbei tue, ob ihm überhaupt etwas, [211] und was | ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, indessen daß der Mensch an jeder Pflicht nichts anderes erkennt, als was er selbst zu tun habe, um jener ihm unbekannten, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein.

Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur)[a] sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit

---

die uns dazu hinzieht, erkennen wir: die Möglichkeit der beabsichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über die Grenzen aller unserer Einsicht hinaus. — Es gibt Geheimnisse, Verborgenheiten (*arcana*) der Natur, es kann Geheimnisse (Geheimnishaltung[b]), *secreta*) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden sollen; aber beide können uns doch, sofern sie auf empirischen Ursachen beruhen, bekannt werden. In Ansehung dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist (nämlich des Moralischen), kann es kein Geheimnis geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott tun kann, wozu etwas selbst zu tun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimnis (*mysterium*) der Religion geben, wovon uns etwa[c]) nur, daß es ein solches gebe, zu wissen und es zu verstehen, nicht eben es einzusehen, nützlich sein möchte.[d])

a) „(seine Natur)“ Zusatz der 2. Auflage.
b) 1. Aufl. und Ak.-Ausg.: „Geheimhaltung“.
c) „etwa“ fehlt in der 1. Auflage.
d) 1. Aufl.: „nützlich ist“.

nötig ist (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott, 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter.

Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimnis, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar und wird daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen.*)
[212] Er liegt | in dem Begriffe eines Volkes als eines gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt (*pouvoir*) jederzeit gedacht werden muß, nur daß dieses hier als ethisch vorgestellt wird; daher diese dreifache Qualität des moralischen Oberhaupts des menschlichen

---

[211] *) In der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der Weltrichter (eigentlich der, welcher die, die zum
[212] Reiche des guten Prinzips gehören, als die Seinigen | unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, daß die Menschheit selbst, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewußt, in dieser Auswahl den Ausspruch tun werde; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch tut. — Dagegen kann der Richter der Menschen in seiner Gottheit, d. i. wie[a]) er zu unserem Gewissen nach dem heiligen von uns anerkannten Gesetze und unserer eigenen Zurechnung spricht, vorgestellt[b]) (der heilige Geist), nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden, weil wir selbst, wieviel auf Rechnung unserer Gebrechlichkeit uns zu gute kommen könne, schlechterdings nicht wissen, sondern bloß unsere Übertretung mit dem Bewußtsein unserer Freiheit und der gänzlich uns zu schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben und so keinen Grund haben, in dem Richterausspruche über uns Gütigkeit anzunehmen.

a) 1. Aufl.: „so, wie".
b) 1. Aufl.: „vorgestellt wird".

Geschlechts in einem und demselben[a]) Wesen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridisch-bürgerlichen Staate notwendig unter drei verschiedene Subjekte verteilt sein müßte.[b])*)

Weil aber doch dieser Glaube, der das moralische [213] Verhältnis der Menschen zum höchsten Wesen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von schädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der echten Sittlichkeit eines Volkes Gottes angemessen hat, in einer (der christlichen) Glaubenslehre zuerst und in derselben allein der Welt öffentlich aufgestellt worden, so kann man die Bekanntmachung desselben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimnis war.

In ihr nämlich heißt es erstlich: man soll den höchsten Gesetzgeber als einen solchen sich nicht als

*) Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum so viele [212] alte Völker in dieser Idee übereinkamen, wenn es nicht der ist, daß sie in der allgemeinen Menschenvernunft liegt, wenn man sich eine Volks- und (nach der Analogie mit derselben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des Zoroaster hatte diese drei göttlichen Personen: Ormuzd, Mithra und Ahriman, die hinduische: den Brahma, Wischnu und Siewen (nur mit dem Unterschiede, daß jene die dritte Person nicht bloß als Urheber | des Übels, sofern es Strafe ist, sondern selbst des [213] Moralisch-Bösen, wofür der Mensch bestraft wird; diese aber sie bloß als richtend und strafend vorstellt). Die ägyptische hatte ihre Phta, Kneph und Neith, wovon, soviel die Dunkelheit der Nachrichten aus den ältesten Zeiten dieses Volkes erraten läßt, das erste den von der Materie unterschiedenen Geist als Weltschöpfer, das zweite Prinzip die erhaltende und regierende Gütigkeit, das dritte die jene einschränkende Weisheit, d. i. Gerechtigkeit vorstellen sollte. Die gotische verehrte ihren Odin (Allvater), ihre Freya (auch Freyer, die Güte) und Thor, den richtenden (strafenden) Gott. Selbst die Juden scheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchischen Verfassung diesen Ideen nachgegangen zu sein. Denn in der Anklage der Pharisäer: daß Christus sich einen Sohn Gottes genannt habe, scheinen sie auf die Lehre, daß Gott einen Sohn habe, kein besonderes Gewicht der Beschuldigung zu legen, sondern nur darauf, daß er dieser Sohn Gottes habe sein wollen. (Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Auflage.)

a) 1. Aufl.: „in einem einigen“.
b) 1. Aufl.: „mußte“.

gnädig, mithin nachsichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menschen, noch despotisch und bloß nach seinem unbeschränktem Recht gebietend und seine
[214] Gesetze nicht als | willkürliche, mit unseren Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, sondern als auf Heiligkeit des Menschen bezogene Gesetze vorstellen. Zweitens, man muß seine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darein setzen, daß er auf die moralische Beschaffenheit derselben, dadurch sie ihm wohlgefallen können, zuerst sieht und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu tun, nur alsdann ergänzt. Drittens, seine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich (welches einen Widerspruch enthält), noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Gesetzgebers (vor der kein Mensch gerecht ist) ausgeübt vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, soweit sie als Menschenkinder der Anforderung des letzteren gemäß sein könnten. — Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken (weil er in seinem Regiment diese dreifache Qualität gemeiniglich nicht voneinander absondert, sondern sie oft vermischt oder verwechselt), in einen anthropomorphistischen Fronglauben auszuarten.

Wenn aber eben dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht bloß als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle, betrachtet würde, so würde er
[215] ein alle | menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimnis sein und als ein solches in diesem Betracht angekündigt werden können. Der Glaube an dasselbe als Erweiterung der theoretischen Erkenntnis von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntnis zu einem

den Menschen ganz unverständlichen und, wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das Mindeste ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen kann, was aber in theoretischer Absicht (zur Bestimmung der Natur des Objekts an sich) alle unsere Begriffe übersteigt, ist Geheimnis (in einer Beziehung) und kann doch (in einer anderen) geoffenbart werden. Von der letzteren Art ist das obenbenannte, welches man in drei uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimnisse einteilen kann:

1. Das der Berufung (der Menschen als Bürger zu einem ethischen Staat). — Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen; ebenso, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist. Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen; weil wir nach dem Prinzip der Kausalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen anderen inneren Grund seiner Handlungen beilegen können als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen | (mithin durch eine äußere Ursache) dann auch [216] jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde. Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin bloß freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren, sondern man muß jene als schon[a]) existierende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft[b]) im göttlichen Staate bestimmt werden. So ist die Berufung zu diesem Zwecke moralisch ganz klar, für die Spekulation aber ist die Möglichkeit dieser Berufenen ein undurchdringliches Geheimnis.

a) Kant: „schon als“, verb. Vorländer.

b) 1. Aufl.: „Bürgschaft“; Handschrift: „zu Bürgern“.

2. Das Geheimnis der Genugtuung. Der Mensch, so wie wir ihn kennen, ist verderbt und keineswegs jenem heiligen Gesetze von selbst angemessen. Gleichwohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen, d. i. zu einer besonderen Art zu existieren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, so muß er auch ein Mittel haben, den Mangel seiner hierzu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eigenen Heiligkeit zu ersetzen. Dieses ist aber der Spontaneität (welche bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt wird) zuwider, nach welcher ein solches Gute nicht von einem anderen, sondern von ihm selbst herrühren muß, wenn es ihm soll zugerechnet werden können. — Es kann ihn also, soviel die Vernunft einsieht, kein anderer durch das Übermaß seines Wohlverhaltens und durch sein Verdienst vertreten oder, wenn dieses angenommen wird, so kann es nur in moralischer
[217] Absicht not|wendig sein, es anzunehmen; denn fürs Vernünfteln ist es ein unerreichbares Geheimnis.

3. Das Geheimnis der Erwählung. Wenn auch jene stellvertretende Genugtuung als möglich eingeräumt wird, so ist doch die moralisch-gläubige Annehmung derselben eine Willensbestimmung zum Guten, die schon eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt, die dieser aber nach dem natürlichen Verderben in sich von selbst nicht hervorbringen kann. Daß aber eine himmlische Gnade in ihm wirken solle, die diesen Beistand[a]) nicht nach Verdienst der Werke, sondern durch unbedingten Ratschluß einem Menschen bewilligt, dem anderen verweigert, und der eine Teil unseres Geschlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Verwerfung ausersehen werde, gibt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern müßte allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns schlechterdings ein Geheimnis ist.

Über diese Geheimnisse nun, sofern sie die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen betreffen: wie es nämlich zugeht, daß ein sittlich Gutes oder Böses überhaupt in der Welt sei, und (ist das letztere in allen und zu jeder Zeit), wie aus dem letzteren doch das erstere entspringe

a) „diesen Beistand" Zusatz der 2. Aufl.

und in irgend einem Menschen hergestellt werde; oder warum, wenn dieses an einigen geschieht, andere doch davon ausgeschlossen bleiben — hat uns Gott nichts offenbart und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verstehen*) | würden. Es wäre, als wenn [218] wir das, was geschieht, am Menschen aus seiner Freiheit erklären und uns begreiflich machen wollten, darüber Gott zwar durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat, die Ursachen aber, aus welchen eine freie Handlung[a]) auf Erden geschehe oder auch nicht geschehe, in demjenigen Dunkel gelassen hat, in welchem für menschliche Nachforschung alles bleiben muß, was als Geschichte, doch auch aus der Freiheit nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen begriffen werden soll.**) Über die objektive Regel unseres Verhaltens

*) Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen [217] der Religion den Glauben an Geheimnisse zuzumuten, weil, daß wir sie nicht begreifen, d. i. die Möglichkeit des Gegenstandes derselben nicht einsehen können, uns ebensowenig zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungs- [218] vermögen orga|nischer Materien, was auch kein Mensch begreift und darum doch nicht anzunehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimnis für uns ist und bleiben wird. Aber wir verstehen doch sehr wohl, was dieser Ausdruck sagen wolle, und haben einen empirischen Begriff von dem Gegenstande mit Bewußtsein, daß darin kein Widerspruch sei. — Von einem jeden zum Glauben aufgestellten Geheimnisse kann man nun mit Recht fordern, daß man verstehe, was unter demselben gemeint sei; welches nicht dadurch geschieht, daß man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln versteht, d. i. damit einen Sinn verbindet, sondern daß sie, zusammen in einen Begriff gefaßt, noch einen Sinn zulassen müssen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe. — Daß, wenn man seinerseits es nur nicht am ernstlichen Wunsch ermangeln läßt, Gott diese Erkenntnis uns wohl durch Eingebung zukommen lassen könne, läßt sich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhärieren, weil die Natur unseres Verstandes dessen unfähig ist. (Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.)

**) Daher wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung (wenn von Pflicht die Rede ist) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Kausalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen. (Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.)

a) 1. Aufl.: „aus welchen Ursachen dieses aber“.

[219] aber | ist uns alles, was wir bedürfen (durch Vernunft und Schrift), hinreichend offenbart, und diese Offenbarung ist zugleich für jeden Menschen verständlich.

Daß der Mensch[a]) durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugtun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des ersteren zusammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert beständig prüfen müsse: darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen. Es ist unbescheiden zu verlangen, daß uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieses geschehen sein sollte, müßte er es nicht zum allgemeinen menschlichen Bedürfnis zählen.

Obzwar aber jenes, alle genannten in einer Formel befassende, große Geheimnis jedem Menschen durch seine Vernunft als praktisch notwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, so kann man doch sagen, daß es, um moralische Grundlage der Religion, vornehmlich einer öffentlichen, zu werden, damals allererst offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, bloß für die, welche zu einem besonderen Verein (einer Zunft oder gemeinen Wesen) gehören, bestimmte, bisweilen mystische, nicht von jedem verstandene Sprache, deren man sich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen sollte (wie etwa, wenn jemand in eine sich von anderen aussondernde Gesellschaft als Glied aufgenommen werden soll). Das höchste, für Menschen nie [220] völlig erreichbare Ziel | der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber[b]) die Liebe des Gesetzes.

Dieser Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensprinzip[c]) sein: „Gott ist die Liebe"; in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, sofern sie seinem heiligen

---

a) 1. Aufl.: „er".
b) „aber" fehlt in der 1. Auflage.
c) 1. Aufl.: „Glaubensgesetz".

Gesetze adäquat sind), den Vater; ferner[a]) in ihm, sofern er sich in seiner alles erhaltenden[b]) Idee, dem[a]) von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde[a]) der Menschheit darstellt, seinen Sohn; endlich auch, sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingungen der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist*) verehren; eigentlich aber nicht in so vielfacher Persön- [221]

*) Dieser Geist, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unsere dieser gemäße Gegenliebe) mit der Gottesfurcht vor ihm als Gesetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung vereinigt wird, welcher also „als von beiden ausgehend“ vorgestellt werden kann, ist, außerdem daß „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet“, zugleich der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienst und Mangel des Verdienstes oder über[c]) Schuld und Unschuld. Gott als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn) richtet die Menschen sofern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu statten kommen kann, und da ist sein Ausspruch: würdig oder nichtwürdig. Er sondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein solches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geistes) über die, denen kein Verdienst zu statten kommen kann: schuldig oder unschuldig, d. i. Verdammung oder Los- [221] sprechung. — [d]) Das Richten bedeutet im ersten Falle die Aussonderung der Verdienten von den Unverdienten, die beiderseits um einen Preis (der Seligkeit) sich bewerben. Unter Verdienst aber wird hier nicht ein Vorzug der Moralität in Beziehung aufs Gesetz (in Ansehung dessen uns kein Überschuß der Pflichtbeobachtung über unsere Schuldigkeit zukommen kann), sondern in Vergleichung mit anderen Menschen, was ihre moralische Gesinnung betrifft, verstanden. Die Würdigkeit hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moralischen Empfänglichkeit für eine solche Güte. — Der [220]

a) 1. Aufl.: „ferner, der in ihm . . . Idee der von ihm . . . geliebten, dem Urbilde“.

b) Rosenkranz: „enthaltenden“.

c) „über“ fehlt in der 2. Auflage.

d) „Das Richten bedeutet . . . Rechtsausspruch tut“. Zusatz der 2. Auflage.

lichkeit anrufen (denn das würde eine Verschiedenheit
[222] der Wesen andeu|ten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand), wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Ver-

---

also in der ersten Qualität (als Brabeuta)[a]) richtet, fällt das Urteil der Wahl zwischen zweien sich um den Preis (der Seligkeit) bewerbenden Personen (oder Parteien); der in der zweiten Qualität aber (der eigentliche Richter) die Sentenz über eine und dieselbe Person vor einem Gerichtshofe (dem Gewissen), der zwischen Ankläger und Sachwalter den Rechtsausspruch tut.[b]) — Wenn nun angenommen wird, daß alle Menschen zwar unter der Sündenschuld stehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienst zu statten kommen könne, so findet der Ausspruch des Richters aus Liebe statt, dessen Mangel nur ein Abweisungsurteil nach sich ziehen, wovon aber das Verdammungsurteil (indem der Mensch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheimfällt) die unausbleibliche Folge sein würde. — Auf solche Weise können meiner Meinung nach die scheinbar einander widerstreitenden Sätze: „Der Sohn wird kommen, zu richten die Lebendigen und die Toten," und andrerseits: „Gott hat ihn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß sie durch ihn selig werde" (Ev. Joh. 3, 17), vereinigt werden und mit dem in Übereinstimmung stehen, wo gesagt wird: „Wer an den Sohn nicht glaubet, der ist schon
[222] gerichtet" (V. 18), nämlich durch den|jenigen Geist, von dem es heißt: „Er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen". — Die ängstliche Sorgfalt solcher Unterscheidungen im Felde der bloßen Vernunft, als für welche sie hier eigentlich angestellt werden, könnte man leicht für unnütze und lästige Subtilität halten; sie würde es auch sein, wenn sie auf die Erforschung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein, da die Menschen in ihrer Religionsangelegenheit beständig geneigt sind, sich wegen ihrer Verschuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber seine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derselben Person ein Widerspruch ist, so sieht man wohl, daß selbst in praktischer Rücksicht ihre Begriffe hierüber sehr schwankend und mit sich selbst unzusammenstimmend sein müssen, ihre Berichtigung und genaue Bestimmung also von großer praktischer Wichtigkeit sei.

---

a) Brabeuta: im Altertum = Kampfrichter, bezeichnete zu Kants Zeit den Vorsitzenden bei Disputationen an den Universitäten. [Anm. des Herausg.]

b) Siehe vorige Seite d).

einigung zu stehen. Übrigens gehört das theoretische Bekenntnis des Glaubens an die göttliche Natur in dieser dreifachen Qualität zur bloßen klassischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von anderen aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige Menschen einen deutlichen und bestimmten (keiner Mißdeutung ausgesetzten) Begriff zu verbinden imstande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältnis zueinander (als philosophischen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buches) zukommt, um sich über dessen Sinn zu einigen, in welchem nicht alles für die gemeine Fassungskraft oder auch für das Bedürfnis dieser Zeit ist, der bloße Buchstabenglaube aber die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt als bessert.

Der

philosophischen Religionslehre

viertes Stück.

Viertes Stück. [225]

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips,

oder

von Religion und Pfaffentum.

Es ist schon ein Anfang der Herrschaft des guten Prinzips und ein Zeichen, „daß das Reich Gottes zu uns komme", wenn auch nur die Grundsätze der Konstitution desselben öffentlich zu werden anheben; denn das ist in der Verstandeswelt schon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefaßt haben, obschon die vollständige Entwickelung seiner Erscheinung in der Sinnenwelt noch in unabsehliche Ferne hinausgerückt ist. Wir haben gesehen, daß zu einem ethischen gemeinen Wesen sich zu vereinigen, eine Pflicht von besonderer Art (*officium sui generis*) sei, und daß, wenngleich ein jeder seiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zusammenstimmung aller zu [226] einem gemeinschaftlichen Guten, auch ohne daß dazu noch besondere Veranstaltung nötig wäre, folgern könne, daß aber doch jene Zusammenstimmung aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derselben miteinander zu ebendemselben Zwecke und Errichtung eines **gemeinen Wesens** unter moralischen Gesetzen als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Prinzips (welchem Menschen zu Werkzeugen zu dienen sonst voneinander selbst versucht werden) sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht wird. — Wir haben auch gesehen, daß ein solches gemeines Wesen, als ein **Reich Gottes**, nur durch Religion von Menschen

unternommen, und daß endlich, damit diese öffentlich sei (welches zu einem gemeinen Wesen erfordert wird), jenes in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt werden könne, deren Anordnung also den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt.

Eine Kirche aber als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit (sowohl der Einsicht als der guten Gesinnnng nach) zu erfordern, als man wohl den Menschen zutrauen darf; zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behuf schon an ihnen vor-
[227] ausgesetzt werden zu müssen scheint. In | der Tat ist es auch ein widersinnischer Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollten (so wie man von ihnen wohl sagen mag, daß sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können); Gott muß selbst der Urheber seines Reiches sein. Allein da wir nicht wissen, was Gott unmittelbar tue, um die Idee seines Reiches, in welchem Bürger und Untertanen zu sein wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen, aber wohl, was wir zu tun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen, so wird diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden sein, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott selbst als Stifter der Urheber der Konstitution, Menschen aber doch, als Glieder und freie Bürger dieses Reiches, in allen Fällen die Urheber der Organisation sind; da denn diejenigen unter ihnen[a]), welche der letzteren gemäß die öffentlichen Geschäfte derselben verwalten, die Administration derselben als Diener[b]) der Kirche, sowie alle übrigen eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, die Gemeinde, ausmachen.

Da eine reine Vernunftreligion als öffentlicher Religionsglaube nur die bloße Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren) verstattet und die sichtbare, die auf

a) 1. Aufl.: „diejenigen unter ihnen aber".

b) Die 1. Aufl. hat hinter „Diener" den Zusatz „(officiales)", vgl. unten S. 184.

Satzungen gegründet ist, allein einer Organisation durch [228]
Menschen bedürftig und fähig ist: so wird der Dienst
unter der Herrschaft des guten Prinzips in der ersten
nicht als Kirchendienst angesehen werden können, und
jene Religion hat keine gesetzlichen Diener als Beamte
eines ethischen gemeinen Wesens; ein jedes Glied des-
selben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber
seine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Ansehung aller
unserer Pflichten (die wir insgesamt zugleich als göttliche
Gebote anzusehen haben) jederzeit im Dienste Gottes
stehen, so wird die reine Vernunftreligion alle
wohldenkenden Menschen zu ihren Dienern (doch ohne
Beamte zu sein) haben; nur werden sie sofern nicht
Diener einer Kirche (einer sichtbaren nämlich, von der
allein hier die Rede ist) heißen können. — Weil indessen
jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche nur
sofern die wahre sein kann, als sie in sich ein Prinzip
enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen,
der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich
die Religion ausmacht) beständig zu nähern und den
Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit
der Zeit entbehren zu können, so werden wir in diesen
Gesetzen und an den Beamten der darauf gegründeten
Kirche doch einen Dienst (*cultus*) der Kirche sofern
setzen können, als diese ihre Lehren und Anordnung
jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen
Religionsglauben) richten. Im Gegenteil werden die Diener
einer Kirche, welche darauf gar nicht Rücksicht nehmen,
vielmehr die Maxime der kontinuierlichen Annäherung zu [229]
demselben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an
den historischen und statutarischen Teil des Kirchen-
glaubens für allein seligmachend erklären, des After-
dienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese
vorgestellt wird) des ethischen gemeinen Wesens unter
der Herrschaft des guten Prinzips mit Recht beschuldigt
werden können. — Unter einem Afterdienst (*cultus spurius*)
wird die Überredung, jemand durch solche Handlungen
zu dienen, verstanden, die in der Tat[a]) dieses seine Ab-
sicht rückgängig machen. Das geschieht aber in einem

a) „in der Tat" Zusatz der 2. Aufl.

gemeinen Wesen dadurch, daß, was nur den Wert eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu tun, für dasjenige ausgegeben und an die Stelle dessen gesetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig mache[a]); wodurch dann die Absicht des letzteren vereitelt wird.

---

a) So nach Kants Manuskript (Arnoldt S. 405), anstatt des in den Druck übergegangenen „macht".

Erster Teil.

Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.*) Die-
je|nige, in welcher ich vorher wissen muß, daß etwas ein [230]

*) Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffes einer Religion überhaupt vorgebeugt. | Erstlich: [229] [230]
daß in ihr, was das theoretische Erkenntnis und Bekenntnis betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntnis[a]) schon geheuchelt sein könnte; sondern nur ein der Spekulation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralisch gebietende Vernunft zu wirken anweist, ein dieser ihrer Endabsicht Effekt verheißendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich geraten muß, bedarf, ohne sich anzumaßen, ihr durch theoretische Erkenntnis die objektive Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Minimum der Erkenntnis (es ist möglich, daß ein Gott sei) subjektiv schon hinreichend sein. Zweitens wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer, auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, vorgebeugt und dadurch verhütet, daß wir nicht (wie dazu Menschen ohnedem sehr geneigt sind) außer den ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen und hernach wohl gar die Ermangelung in Ansehung der ersteren durch die letzteren gut zu machen suchen. Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen,

a) Kant: „Bekenntnisses", verbessert von Hartenstein.

[231] göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht an|zuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benötigte) Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion. — Der, welcher bloß die natürliche Religion für moralisch notwendig, d. i. für Pflicht erklärt, kann auch der Rationalist (in Glaubenssachen) genannt werden. Wenn dieser die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, so heißt er Naturalist; läßt er nun diese zwar zu, behauptet aber, daß sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht notwendig erfordert wird, [232] so würde er ein reiner Rationalist genannt | werden können; hält er aber den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für notwendig, so würde er der reine Supernaturalist in Glaubenssachen heißen können.

Der Rationalist muß sich vermöge dieses seines Titels von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist absprechen und weder die innere Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt noch die Notwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduktion der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen. Also kann die

---

[231] so bedenkt man nicht, daß diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung | bei allen unseren pflichtmäßigen Handlungen überhaupt sei. Wenn es auch heißt: „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen", so bedeutet das nichts anderes als: wenn statutarische Gebote, in Ansehung deren Menschen Gesetzgeber und Richter sein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorschreibt und über deren Befolgung und Übertretung Gott allein Richter sein kann, in Streit kommen, so muß jener ihr Ansehen diesen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr als den Menschen gehorcht werden muß, die statutarischen, von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verstehen, so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, ist gewiß Pflicht; ob aber etwas zwar an sich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten sei, ist (wenigstens größtenteils) höchst ungewiß.

Streitfrage nur die wechselseitigen Ansprüche des reinen Rationalisten und des Supernaturalisten in Glaubenssachen oder dasjenige betreffen, was der eine oder der andere als zur alleinigen wahren Religion notwendig und hinlänglich oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer inneren Möglichkeit (da sie in natürliche und geoffenbarte eingeteilt wird), sondern bloß nach der[a]) Beschaffenheit derselben, die sie der äußeren Mitteilung fähig macht, einteilt, so kann sie von zweierlei Art sein: entweder die natürliche, von der (wenn sie einmal da ist) jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, [233] von der man andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann. — Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu sein, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beschaffenheit, allgemein mitteilbar zu sein oder nicht; die erstere Eigenschaft aber macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll.

Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte weise und für das menschliche Geschlecht sehr ersprießlich sein konnte, so doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obwohl subjektiv eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge | allenfalls gänz- [234]

a) „der" ist in der 2. Auflage ausgefallen.

lich in Vergessenheit kommen, daß eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne daß dabei jene Religion doch das Mindeste weder an ihrer Faßlichkeit noch an Gewißheit noch an ihrer Kraft über die Gemüter verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer inneren Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden kann, ist es anders bewandt. Wenn sie nicht in einer ganz sicheren Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, so würde sie aus der Welt verschwinden, und es müßte entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte oder in jedem Menschen innerlich eine kontinuierlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines solchen Glaubens nicht möglich sein würde.

Aber einem Teile nach wenigstens muß jede, selbst die geoffenbarte Religion doch auch gewisse Prinzipien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil dieser Begriff selbst, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als natürliche, andererseits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen und, was oder wieviel ihr von der einen oder der anderen Quelle zustehe, unterscheiden können.

[235] Es läßt sich aber, wenn wir von einer geoffenbarten (wenigstens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Absicht haben, dieses nicht wohl tun, ohne irgend ein Beispiel davon aus der Geschichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beispiele erdenken müßten, um verständlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber sonst[a]) bestritten werden könnte. Wir können aber[b]) nicht besser tun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornehmlich ein solches, welches mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigst verwebt ist, zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen,

a) 1. Aufl.: „selbst"; näheres s. bei Arnoldt a. a. O. S. 406.
b) 1. Aufl.: „also".

welches wir dann als eins von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Kredit einer Offenbarung handeln, zum Beispiele des an sich nützlichen Verfahrens, das, was uns darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion sein mag, herauszusuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in[a]) das Geschäft derer, denen die Auslegung desselben Buchs als Inbegriffs positiver Offenbarungslehren anvertraut ist, einzugreifen und ihre Auslegung, die sich auf Gelehrsamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es ist der letzteren vielmehr vorteilhaft, da sie mit den Philosophen auf einen und denselben Zweck, nämlich das Moralisch-Gute ausgeht, diese durch ihre eigenen Vernunftgründe ebendahin zu bringen, wohin sie auf einem anderen Wege selbst zu gelangen denkt. — Dieses Buch mag | nun hier das Neue Testament, als Quelle der [236] christlichen Glaubenslehre, sein. Unserer Absicht zufolge wollen wir nun in zwei Abschnitten erstlich die christliche Religion als natürliche und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommenden Prinzipien vorstellig machen.

Des ersten Teils erster Abschnitt.

Die christliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjekts), verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effekt verschaffen kann (dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber), und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit), ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt, daß man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen und wenigstens die Wirkung derselben jedermann als Pflicht zumuten kann. Sie hat das große Erfordernis der wahren Kirche, nämlich die | Qualifikation zur All- [237]

a) 1. Aufl.: „an".

gemeinheit in sich, sofern man darunter die Gültigkeit für jedermann (*universalitas vel omnitudo distributiva*), d. i. allgemeine Einhelligkeit versteht. Um sie in diesem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf sie freilich zwar einer Dienerschaft (*ministerium*) der bloß unsichtbaren Kirche, aber keiner Beamten (*officiales*), d. i. Lehrer, aber nicht Vorsteher, weil durch Vernunftreligion jedes einzelnen noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung (*omnitudo collectiva*) existiert oder auch durch jene Idee eigentlich beabsichtigt wird. — Da sich aber eine solche Einhelligkeit nicht von selbst erhalten, mithin ohne eine sichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, sondern nur, wenn eine kollektive Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche nach Prinzipien einer reinen Vernunftreligion dazu kommt, diese aber aus jener Einhelligkeit nicht von selbst entspringt oder auch, wenn sie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern (wie oben gezeigt worden) nicht in einen beharrlichen Zustand als eine Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden würde (indem keiner von diesen Erleuchteten zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft anderer an einer solchen Religion zu bedürfen glaubt): so wird, wenn über die natürlichen, durch bloße Vernunft erkennbaren Gesetze nicht noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Ver-
[238] ordnungen | hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine besondere Pflicht der Menschen, ein Mittel zum höchsten Zwecke derselben ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche; welches Ansehen, ein Stifter derselben zu sein, ein Faktum und nicht bloß den reinen Vernunftbegriff voraussetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geschichte (oder wenigstens die allgemeine nicht gründlich zu bestreitende Meinung) sagt, daß er eine reine, aller Welt faßliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens (dessen Frondienst zum Beispiel jedes anderen, in der Hauptsache bloß statutarischen

Glaubens, dergleichen in der Welt zu derselben Zeit allgemein war, dienen kann) vorgetragen habe; wenn wir finden, daß er jene allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachläßlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe und nun gewisse Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollen,[a]) eine auf jene Prinzipien zu gründende Kirche zustande zu bringen: so kann man, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkürlichen seiner hierauf abzweckenden Anordnungen, der letzteren doch den | Namen [239] der wahren allgemeinen Kirche, ihm selbst aber das Ansehen nicht streitig machen,[b]) die Menschen zur Vereinigung in dieselbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen belästigenden Anordnungen eben vermehren oder auch aus den von ihm zuerst getroffenen besondere heilige und für sich selbst als Religionsstücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieser Beschreibung die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menschen Herz geschriebenen Religion (denn die ist nicht von willkürlichem Ursprunge), aber doch der ersten wahren Kirche verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieser seiner Würde als göttlicher Sendung wollen wir einige seiner Lehren als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen; es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme), und die freilich keine anderen als reine Vernunftlehren werden sein können; denn diese sind es allein, die sich selbst beweisen, und auf denen also die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muß.

Zuerst will er, daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne[c]) (Matth. V, | 20—48); [240] daß Sünde in Gedanken vor Gott der Tat gleich geachtet

a) 1. Aufl.: „sollten".
b) 1. Aufl.: „streiten".
c) 1. Aufl.: „kann".

werde (V. 28), und überhaupt Heiligkeit das Ziel sei, wohin er streben soll (V. 48); daß z. B. im Herzen hassen soviel sei als töten (V. 22); daß ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht nur durch Genugtuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen könne vergütet werden (V. 24), und im Punkte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpressungsmittel*), der Eid, der Achtung für
[241] die Wahr|heit selbst Abbruch tue (V. 34—37); — daß der natürliche, aber böse Hang des menschlichen Herzens ganz umgekehrt werden solle; das süße Gefühl der Rache in Duldsamkeit (V. 39, 40) und der Haß seiner Feinde in Wohltätigkeit (V. 44) übergehen müsse. So, sagt er, sei er gemeint, dem jüdischen Gesetze völlig Genüge zu tun (V. 17), wobei aber sichtbarlich nicht Schriftgelehrsamkeit, sondern reine Vernunftreligion die Auslegerin desselben sein muß; denn nach dem Buchstaben genommen, erlaubte es[a]) gerade das Gegenteil von diesem allem. — Er läßt überdem doch auch unter den Benennungen der

[240] *) Es ist nicht wohl einzusehen, warum dieses klare Verbot wider das auf bloßen Aberglauben, nicht auf Gewissenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntnisse vor einem bürgerlichen Gerichtshofe von Religionslehrern für so unbedeutend gehalten wird. Denn daß es Aberglauben sei, auf dessen Wirkung man hier am meisten rechnet, ist daran zu erkennen, daß von einem Menschen, dem man nicht zutraut, er werde in einer feierlichen Aussage, auf deren Wahrheit die Entscheidung des Rechts der Menschen (des Heiligsten[b]), was in der Welt ist) beruht, die Wahrheit sagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Aussage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen (denen er ohnedem wegen einer solchen Lüge nicht entgehen kann) über sich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem höchsten Gericht Rechenschaft zu geben oder nicht. — In der angeführten Schriftstelle wird diese Art der Beteuerung als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt, Dinge gleichsam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unserer Gewalt sind. — Aber man sieht wohl, daß der weise Lehrer, der da sagt: daß, was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Beteuerung der Wahrheit
[241] geht, vom Übel sei, die böse Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach sich ziehen: daß nämlich die ihnen beigelegte größere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht.

a) scil. das jüdische Gesetz; 1 Aufl.: „sie".
b) 2. Aufl.: „Heiligen"; vgl. Bd. 47[I], S. 129 Anm.

engen Pforte und des schmalen Weges die Mißdeutung des Gesetzes nicht unbemerkt, welche sich die Menschen erlauben, um ihre wahre moralische Pflicht vorbeizugehen und sich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht schadlos zu halten (VII, 13).*) Von diesen reinen Gesinnungen fordert er gleichwohl, daß sie sich auch in Taten be- [242]
weisen sollen (V. 16), und spricht dagegen denen ihre hinterlistige Hoffnung ab, die den Mangel derselben durch Anrufung und Hochpreisung des höchsten Gesetzgebers in der Person seines Gesandten zu ersetzen und sich Gunst zu erschmeicheln meinen (V. 21). Von diesen Werken will er, daß sie um des Beispiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geschehen sollen (V, 16) und zwar in fröhlicher Gemütsstimmung, nicht als knechtisch abgedrungene Handlungen (VI, 16), und daß so, von einem kleinen Anfange der Mitteilung und Ausbreitung solcher Gesinnungen, als einem Samenkorne in gutem Acker oder einem Ferment des Guten, sich die Religion durch innere Kraft allmählich zu einem Reiche Gottes vermehren würde (XIII, 31. 32. 33). — Endlich faßt er alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zusammen (welche sowohl das innere als das äußere moralische Verhältnis der Menschen in sich begreift), nämlich: tue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder als der unmittelbaren Wertschätzung derselben, d. i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles, 2) einer besonderen Regel, nämlich die das äußere Verhältnis zu anderen Menschen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen jeden als dich selbst, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen; welche Gebote nicht bloß Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in | Ansehung deren aber die bloße Nach- [243]
strebung Tugend heißt. — Denen also, die dieses

*) Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels, die weite Pforte und der breite Weg, den viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, daß Menschen verloren werden, sondern daß das Gehen in dieselbe und Bekenntnis ihrer Statute oder Celebrierung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will. [241]

moralische Güte mit der Hand im Schoße als eine himmlische Gabe von oben herab ganz passiv zu erwarten meinen, spricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menschlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluß werde wohl die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen, dem droht er an, daß selbst das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte getan haben, um dieser Verabsäumung willen ihm nicht zu statten kommen solle (XXV, 29).

Was nun die dem Menschen sehr natürliche Erwartung eines dem sittlichen Verhalten des Menschen angemessenen Loses in Ansehung der Glückseligkeit betrifft, vornehmlich bei so manchen Aufopferungen der letzteren, die des ersteren wegen haben übernommen werden müssen, so verheißt er (V, 11. 12) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verschiedenheit der Gesinnungen bei diesem Verhalten, denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Lossprechung von einer verschuldeten Strafe) willen taten, auf andere Art als den besseren Menschen, die sie bloß um ihrer selbst willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieser Welt, beherrscht, wird, wenn er, ohne sich von ihm loszusagen, [244] ihn nur durch | Vernunft verfeinert und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein solcher (Luc. XVI, 3—9) vorgestellt, der jenen seinen Herrn durch sich selbst betrügt und ihm Aufopferungen zum Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn wenn er es in Gedanken faßt, daß er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlassen müssen, daß er von dem, was er hier besaß, in die andere nichts mitnehmen könne, so entschließt er sich wohl, das, was er oder sein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menschen gesetzmäßig zu fordern hatte, von seiner Rechnung abzuschreiben und sich gleichsam dafür Anweisungen, zahlbar in einer anderen Welt, anzuschaffen; wodurch er zwar mehr klüglich als sittlich, was die Triebfeder solcher wohltätigen Handlungen betrifft, aber doch dem sittlichen Gesetze, wenigstens dem Buchstaben nach, gemäß verfährt, und hoffen darf, daß auch dieses ihm in der Zukunft nicht

unvergolten bleiben dürfe.*) Wenn man hiermit | ver- [245]
gleicht, was von der Wohltätigkeit an Dürftigen aus bloßen Bewegungsgründen der Pflicht (Matth. XXV, 35—40) gesagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Notleidenden Hilfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, daß so etwas noch einer Belohnung wert sei und sie etwa dadurch gleichsam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil sie es ohne Rücksicht auf Belohnung taten, für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reich erklärt: so sieht man wohl, daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Objekt der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im ganzen beurteilende Vernunft habe machen wollen.

Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Notwendigkeit, [246]
für uns Urbild der Nachfolge zu sein (soviel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht jedermanns Sache sind, erfordert würde) bedürfte. Wenn darin Be-

*) Wir wissen von der Zukunft nichts und sollen auch nicht [244]
nach mehrerem forschen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben in vernunftmäßiger Verbindung steht. Dahin gehört auch der Glaube, daß es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der sie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Mensch, er mag sich am Ende des Lebens auch noch so verwerflich finden, sich dadurch doch nicht müsse abhalten lassen, wenigstens noch eine gute Handlung, die in seinem Vermögen ist, zu tun, und daß er dabei zu hoffen Ursache habe, sie werde nach dem Maße, | als er hierin eine reine gute Absicht hegt, noch immer [245]
von mehrerem Werte sein, als jene tatlosen Entsündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen.

rufungen auf die ältere (Mosaische) Gesetzgebung und Vorbildung, als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollten, vorkommen, so sind diese nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren selbst, sondern nur zur Introduktion unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden, welches unter Menschen, deren Köpfe mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel schwerer sein muß, als wenn sie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menschen hätte gebracht werden sollen. Um deswillen darf es auch niemand befremden, wenn er einen den damaligen Vorurteilen sich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit rätselhaft und einer sorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre durchscheinen läßt und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweist, die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muß.

---

[247] Zweiter Abschnitt.

Die christliche Religion als gelehrte Religion.

Sofern eine Religion Glaubenssätze als notwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten unverfälscht (dem wesentlichen Inhalt nach) mitgeteilt werden sollen, so ist sie (wenn man nicht ein kontinuierliches Wunder der Offenbarung annehmen will) als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzusehen. Denn ob sie gleich anfangs mit Wundern und Taten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht bestätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte, so wird doch selbst die Nachricht von diesen Wundern, zusamt den Lehren, die der Bestätigung durch dieselbe bedurften, in der Folge der Zeit eine schriftliche, urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenschaft nötig haben.

Die Annehmung der Grundsätze einer Religion heißt vorzüglicherweise der Glaube (*fides sacra*). Wir werden

also den christlichen Glauben einerseits als einen reinen Vernunftglauben, andrerseits als einen Offenbarungsglauben (*fides statutaria*) zu betrachten haben. Der erstere kann nun als ein von jedem frei angenommener (*fides elicita*), der zweite als ein gebotener Glaube (*fides* [248] *imperata*) betrachtet werden. Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt und von dem niemand frei ist, von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Notwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit, von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit durch kirchliche Observanzen und fromme Frondienste, und dagegen der unerläßlichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die christliche Lehre auf Fakta, nicht auf bloße Vernunftbegriffe gebaut ist, heißt sie nicht mehr bloß die christliche Religion, sondern der christliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienst einer Kirche, die einem solchen Glauben geweiht ist, ist also zweiseitig: einerseits derjenige, welcher ihr nach dem historischen Glauben geleistet werden muß; andrerseits, welcher ihr nach dem praktischen und moralischen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beiden kann in der christlichen Kirche als für sich allein bestehend von dem anderen getrennt werden; der letztere darum nicht von dem ersteren, weil der christliche Glaube ein Religionsglaube, der erstere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube ist.

Der christliche Glaube als gelehrter Glaube stützt [249] sich auf Geschichte und ist, sofern als ihm Gelehrsamkeit (objektiv) zum Grunde liegt, nicht ein an sich freier und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter Glaube (*fides elicita*). Wäre er ein reiner Vernunftglaube, so würde er, obwohl die moralischen Gesetze, worauf er als Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber gegründet ist, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müssen; wie er im ersten Abschnitte auch vorgestellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geschichtsglaube ein theoretisch freier Glaube sein können;

wenn jedermann gelehrt wäre. Wenn er aber für jedermann, auch den Ungelehrten gelten soll, so ist er nicht bloß ein gebotener, sondern auch dem Gebot blind, d. i. ohne Untersuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot sei, gehorchender Glaube (*fides servilis*).

In der christlichen Offenbarungslehre kann man aber keineswegs vom unbedingten Glauben an geoffenbarte (der Vernunft für sich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Erkenntnis etwa bloß als Verwahrung gegen einen den Nachzug anfallenden Feind darauf folgen lassen; denn sonst wäre der christliche Glaube nicht bloß *fides imperata*, sondern sogar *servilis*. Er muß also jederzeit wenigstens als *fides historice elicita* gelehrt werden, d. i.
[250] Gelehr|samkeit müßte in ihr, als geoffenbarter Glaubenslehre, nicht den Nachtrab, sondern den Vortrab ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Laien), die für sich der Schrift unkundig sind (und worunter selbst die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach sich schleppen. — Soll dieses nun nicht geschehen, so muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Prinzip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und kultiviert werden.

Das ist der wahre Dienst der Kirche unter der Herrschaft des guten Prinzips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen soll, der Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt und das, was nur Mittel ist, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte sich weder durch Vernunft noch Schrift (sofern diese allererst beurkundet werden müßte) vergewissern kann, würde zur absoluten Pflicht gemacht
[251] (*fides imperata*) und so | samt anderen damit verbundenen Observanzen zum Rang eines auch ohne moralische Bestimmungsgründe der Handlungen als Frondienst selig-

machenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche, auf das letztere Prinzipium gegründet, hat nicht eigentlich Diener (*ministri*) sowie die von der ersteren Verfassung, sondern gebietende hohe Beamte (*officiales*), welche, wenn sie gleich (wie in einer protestantischen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit äußerer Gewalt bekleidete geistliche Beamte erscheinen und sogar mit Worten dagegen protestieren, in der Tat doch sich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wissen wollen, nachdem sie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchste Auslegerin derselben zu sein, beraubt und die Schriftgelehrsamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst der Kirche (*ministerium*) in eine Beherrschung der Glieder derselben (*imperium*), obzwar sie, um diese Anmaßung zu verstecken, sich des bescheidenen Titels des ersteren bedienen. Aber diese Beherrschung, die der Vernunft leicht gewesen wäre, kommt ihr teuer, nämlich mit dem Aufwande großer Gelehrsamkeit, zu stehen. Denn „blind in Ansehung der Natur reißt sie sich das ganze Altertum über den Kopf und begräbt sich darunter." — Der Gang, den die Sachen, auf diesen Fuß gebracht, nehmen, ist folgender:

Zuerst wird das von den ersten Ausbreitern der Lehre [252] Christi klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verschaffen, für ein Stück der Religion selbst, für alle Zeiten und Völker geltend, genommen, sodaß man glauben sollte, ein jeder Christ müßte ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist;[a] womit aber nicht wohl zusammenhängt, daß er doch eigentlich an kein Gesetz des Judentums (als statutarisches) gebunden sei, dennoch aber das ganze heilige Buch dieses Volkes als göttliche für alle Menschen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müsse.*) — | Nun setzt es [253]

*) Mendelssohn[b]) benutzt diese schwache Seite der gewöhnlichen Vorstellungsart des Christentums auf sehr geschickte Art, um alles Ansinnen an einen Sohn Israels zum Religionsübergange völlig abzuweisen. Denn, sagte er, da der jüdische Glaube, selbst nach dem Geständnisse der Christen, das unterste Geschoß ist. [252]

a) Diese Worte sind in der 1. Auflage nicht gesperrt.

b) In seiner Schrift: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783).

sogleich mit der Authentizität dieses Buches (welche dadurch, daß Stellen aus demselben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geschichte, in den Büchern der Christen zum Behuf dieses ihres Zweckes benutzt werden, lange noch nicht bewiesen ist) viel Schwierigkeit. Das Judentum war vor Anfang und selbst dem schon ansehnlichen Fortgange des Christentums ins gelehrte Publikum noch nicht eingetreten gewesen, d. i. den gelehrten Zeitgenossen anderer Völker noch nicht bekannt, ihrea) Geschichte gleichsam noch nicht kontrolliert und so ihr heiliges Buch wegen seines Altertums zur historischen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indessen dieses auch eingeräumt, ist es nicht genug, es in Übersetzungen zu kennen und so auf die Nachkommenschaft zu übertragen, sondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, daß es auf alle künftige Zeit und in allen Völkern Gelehrte gebe, die der hebräischen Sprache (soviel es in einer solchen möglich ist, von der man nur ein einziges Buch hat) kundig sind, und es soll
[254] doch nicht bloß eine Angelegenheit der historischen Wis|sen-

worauf das Christentum als das obere ruht: so sei es ebensoviel, als ob man jemand zumuten wollte, das Erdgeschoß abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen. Seine wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: schafft ihr erst selbst das Judentum aus eurer Religion heraus (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben), so werden wir euren Vorschlag in Überlegung nehmen können. (In der Tat bliebe alsdann wohl keine andere als reinmoralische von Statuten unbemengte Religion übrig.) Unsere Last wird durch Abwerfung des Jochs äußerer Observanzen im mindesten nicht erleichtert, wenn uns dafür ein anderes, nämlich das der Glaubensbekenntnisse heiliger Geschichte, welches den Gewissenhaften viel härter drückt, aufgelegt wird. — Übrigens
[253] werden die heiligen Bücher dieses | Volkes, wenngleich nicht zum Behuf der Religion, doch für die Gelehrsamkeit wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben; weil die Geschichte keines Volkes mit einigem Anschein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeschichte gestellt werden kann, so weit zurückdatiert ist als diese (sogar bis zum Anfange der Welt), und so die große Leere, welche jene übrig lassen muß, doch wodurch ausgefüllt wird.[b])

a) scil. der Juden.

b) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

schaft überhaupt, sondern eine, woran die Seligkeit der Menschen hängt, sein, daß es Männer gibt, welche derselben genugsam kundig sind, um der Welt die wahre Religion zu sichern.

Die christliche Religion hat zwar sofern ein ähnliches Schicksal, daß, obwohl die heiligen Begebenheiten derselben selbst unter den Augen eines gelehrten Volkes öffentlich vorgefallen sind, dennoch ihre Geschichte sich mehr als ein Menschenalter verspätet hat, ehe sie in das gelehrte Publikum desselben eingetreten ist, mithin die Authentizität derselben der Bestätigung durch Zeitgenossen entbehren muß. Sie hat aber den großen Vorzug vor dem Judentum, daß sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen vorgestellt wird und, auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der größten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die ersten Stifter der Gemeinden fanden es doch nötig, die Geschichte des Judentums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieselbe klüglich gehandelt war und so in ihrem heiligen Nachlaß mit an uns gekommen ist. Die Stifter der Kirche aber nahmen diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten sie entweder mit Tra|dition oder Auslegungen, die von Konzilien gesetzliche Kraft erhielten a), oder durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden, von welcher letzteren oder ihrem Antipoden, dem inneren Licht, welches sich jeder Laie auch anmaßen kann, noch nicht abzusehen ist, wieviel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorstehen; welches nicht zu vermeiden ist, solange wir die Religion nicht in uns, sondern außer uns suchen. [255]

a) Kant: „enthielten". Nachträglich sehe ich, daß die gleiche Verbesserung in „erhielten" schon im N. Theol. Journal von 1797 gemacht ist.

Zweiter Teil.

Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur
[256] obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn,*) dessen

[256] *) Wahn ist die Täuschung, die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten. So ist es bei einem kargen Reichen der geizende Wahn, daß er die Vorstellung, sich einmal, wenn er wollte, seiner Reichtümer bedienen zu können, für genugsamen Ersatz dafür hält, daß er sich ihrer niemals bedient. Der Ehrenwahn setzt in anderer Hochpreisung, welche im Grunde nur die äußere Vorstellung ihrer (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung ist, den Wert, den er bloß der letzteren beilegen sollte; zu diesem gehört also auch die Titel- und Ordenssucht; weil diese nur äußere Vorstellungen eines Vorzuges vor anderen sind. Selbst der Wahnsinn hat daher diesen Namen, weil er eine bloße Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen und ebenso zu würdigen gewohnt ist. — Nun ist das Bewußtsein des Besitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck (ehe man sich jenes bedient hat), der Besitz des letzteren bloß in der Vorstellung; mithin sich mit dem ersteren zu begnügen, gleich als ob es statt des Besitzes des letzteren gelten könne, ein praktischer Wahn; als von dem hier allein die Rede ist.

Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegengehandelt wird.

§ 1. [257]

Vom allgemeinen subjektiven Grunde des Religionswahnes.

Der Anthropomorphismus, der in der theoretischen Vorstellung von Gott und seinem Wesen den Menschen kaum zu vermeiden, übrigens aber doch (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließt) auch unschuldig genug ist, der ist in Ansehung unseres praktischen Verhältnisses zu seinem Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott,*) wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vorteil gewinnen zu können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das | Innerste unserer moralischen Gesinnung [258] zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundsatz, den der Mensch sich für dieses Verhältnis gewöhnlich macht, ist: daß durch alles, was wir lediglich darum tun, um der Gottheit wohlzugefallen (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerstreitet, ob es gleich dazu[b]) nicht das Mindeste beiträgt), wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und ebendarum wohlgefällige Unter-

*) Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, [257] zu sagen: daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen (begleitet mit den unendlich großen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemessenen Gegenstand darzustellen), sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muß er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammenhalten, um zu urteilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit als Probierstein zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idolatrie sein.[a])

a) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Auflage.

b) 1. Aufl.: „dazu auch".

tanen beweisen, also auch Gott (*in potentia*) dienen. — Es dürfen nicht immer Aufopferungen sein, dadurch der Mensch diesen Dienst Gottes zu verrichten glaubt; auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, wie bei Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müssen und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke oder auch den einzelnen Menschen ihrem Wahne nach günstig zu machen. Doch sind die ersteren (die Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten worden, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu sein; weil sie eben darum, daß sie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe kosten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt
[259] zu sein | scheinen: — Obgleich, sagt man, Gott hierbei durch die Tat in keiner Absicht gedient worden ist, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht. Hier ist nun der Hang zu einem Verfahren sichtbar, das für sich keinen moralischen Wert hat, als etwa nur als Mittel, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellektueller Ideen des Zweckes zu erhöhen oder um, wenn es den letzteren etwa zuwider wirken könnte, es niederzu-
[260] drücken;*) diesem Verfahren legen | wir doch in unserer Meinung den Wert des Zweckes selbst oder, welches ebensoviel ist, wir legen der Stimmung des Gemüts zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen (Andacht genannt) den Wert der letzteren bei; welches Verfahren

[259] *) Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellektuellen ihnen nicht so geläufig sind, Widersprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben, merke ich hier an, daß, wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellektuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern oder von dem Hindernisse, welches die ersteren dem letzteren entgegenstellen, geredet wird, dieser Einfluß zweier so ungleichartiger Prinzipien niemals als direkt gedacht werden

mithin ein bloßer Religionswahn ist, der allerlei Formen annehmen kann, in deren einer er der moralischen ähnlicher sieht als in der anderen, der aber in allen nicht eine bloß unvorsätzliche Täuschung, sondern sogar eine Maxime ist, dem Mittel einen Wert an sich[a]) statt des Zweckes beizulegen, da denn vermöge der letzteren dieser Wahn unter allen diesen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrügsneigung verwerflich ist.

§ 2.

Das dem Religionswahne entgegengesetzte moralische Prinzip der Religion.

Ich nehme erstlich folgenden Satz als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an; alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch | tun [261]
zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes. — Ich sage, was der Mensch tun zu können glaubt; denn ob nicht über alles, was wir tun können, noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sein möge, was nur Gott tun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hierdurch nicht verneint. Aber wenn die Kirche ein solches Geheimnis etwa als offenbart verkündigen sollte, so wird[d])

müsse. Nämlich als Sinnenwesen können wir[b]) an den Erscheinungen des intellektuellen Prinzips, d. i. der Bestimmung unserer physischen Kräfte durch freie Willkür, die sich in Handlungen hervortut, dem Gesetz entgegen oder ihm zu Gunsten wirken; sodaß Ursache und Wirkung als in der Tat gleichartig vorgestellt werden.[c]) Was aber das Übersinnliche (das subjektive Prinzip der Moralität in uns, was in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt), z. B. die reine Religionsgesinnung betrifft, von dieser sehen wir außer ihrem Gesetze (welches aber auch schon genug ist) nichts das Verhältnis der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffende [260]
ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als

a) „an sich" fehlt in der 1. Auflage.
b) 1. Aufl.: „wir nur".
c) Kant: „werde".
d) 1. Aufl.: „würde".

doch die Meinung, daß diese Offenbarung, wie sie uns die heilige Geschichte erzählt, zu glauben und sie (es sei innerlich oder äußerlich) zu bekennen, an sich etwas sei, dadurch wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn sein. Denn dieses Glauben ist als inneres Bekenntnis seines festen Fürwahrhaltens so wahrhaftig ein Tun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung als diese eingehen möchte, weil er bei allen anderen Frondiensten allenfalls nur etwas Überflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Deklaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes tun würde. Das Bekenntnis also, wovon er sich überredet, daß es für sich selbst (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, ist etwas, was er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moralischen Gesetze tun [262] zu können | vermeint, indem er sich mit seinem Dienst geradezu an Gott wendet.

Die Vernunft läßt uns erstlich in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit (die vor Gott gilt) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: daß, wer in einer wahrhaften, der Pflicht ergebenen Gesinnung, soviel als in seinem Vermögen steht, tut, um (wenigstens in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann) ergänzt werden, ohne daß sie sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnisvoll sein kann, daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen daß wir theoretisch, was dieses Verhältnis Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden

---

Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht erklären, ebendarum, weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssen.

könnten, wenn er uns ein solches Geheimnis auch entdecken wollte. — Gesetzt nun, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moralischen Mangel am menschlichen Geschlecht ergänzt, bestimmt zu wissen, und verurteile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicherweise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch nicht zum Religions- [263]
grundsatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertraut, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt? — Im Grunde ist dem letzteren am Wissen dieses Geheimnisses soviel eben nicht gelegen (denn das lehrt ihn schon seine Vernunft, daß etwas zu wissen, wozu er doch nichts tun kann, ihm ganz unnütz sei); sondern er will es nur wissen, um sich (wenn es auch nur innerlich geschähe) aus dem Glauben, der Annahme, dem Bekenntnisse und der Hochpreisung alles dieses Offenbarten einen Gottesdienst machen zu können, der ihm die Gunst des Himmels vor allem Aufwande seiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, also ganz umsonst erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicherweise hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigstens die Übertretung vergüten könne.

Zweitens: wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht) willkürlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, bis zu dem [264]
der Naturgüter, die sonst zum Vorteil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, daß jene Opfer für die letztere in[a]) Zahlung

a) „in“ fehlt in der 2. Auflage.

möchten aufgenommen werden (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens.* Phaedrus. Ein Volk, das bereitwillig mit den Lippen spricht und mit vielem Tun doch nichts tut).

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlichen Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nötigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der anderen einen Vorzug gebe. Sie sind alle, dem Wert (oder vielmehr Unwert) nach, einerlei, und es ist bloße Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellektuellen Prinzip der echten Gottesverehrung für auserlesener zu halten als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu schulden kommen lassen. Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto
[265] oder Palästina anstellt, ob er | seine Gebetsformel mit den Lippen oder, wie der Tibetaner (welcher glaubt, daß diese Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend etwas, z. B. auf Flaggen geschrieben durch den Wind oder in eine Büchse eingeschlossen als eine Schwungmaschine mit der Hand, bewegt werden, ihren Zweck ebenso gut erreichen), es durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert. — Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußeren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Prinzips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen als ihrer Erscheinung als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu werden.*)

[265] *) Es ist eine psychologische Erscheinung, daß die Anhänger einer Konfession, bei der etwas weniger Statutarisches zu glauben ist, sich dadurch gleichsam veredelt und als aufgeklärter fühlen; ob sie gleich noch genug davon übrig behalten haben, um eben nicht (wie sie doch wirklich tun) von ihrer vermeinten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabsehen zu dürfen. Die Ursache hiervon ist, daß sie sich dadurch, so wenig es auch sei, der reinen moralischen Religion

Gibt es aber nicht etwa | auch einen sich über die Grenzen [266]
des menschlichen Vermögens erhebenden schwindligen
Tugendwahn, der wohl mit dem kriechenden Religionswahn in die allgemeine Klasse der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgesinnung beschäftigt sich mit etwas Wirklichem, was für sich selbst Gott wohlgefällig ist und zum Weltbesten zusammenstimmt. Zwar kann sich dazu ein Wahn des Eigendünkels gesellen, der Idee seiner heiligen Pflicht sich für adäquat zu halten; das ist aber nur zufällig. In ihr aber den höchsten Wert zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtsübungen, sondern barer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag.

Es ist überdem ein (wenigstens kirchlicher) Gebrauch, das, was vermöge des Tugendprinzips von Menschen getan werden kann, Natur, was aber nur den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht oder auch gehofft und erbeten werden kann, Gnade zu nennen, beide zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung anzusehen, sie aber auch nicht bloß voneinander zu unterscheiden, sondern einander wohl gar entgegenzusetzen.

Die Überredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden oder durch die erstere die letzteren[a]) wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist | Schwärmerei, denn wir können weder einen über- [267]
sinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgendworan erkennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenngleich sich im Gemüt bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genötigt ist: „Der Wind wehet, wohin er will, aber du weißt nicht, woher er kommt" u. s. w.

doch etwas genähert finden, ob sie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, sie durch fromme Observanzen, wobei nur weniger passive Vernunft ist, ergänzen zu wollen.

a) So ist nach d. Intelligenzblatt d. Allg. Lit.-Ztg. vom 22. Juni 1792 zu verbessern. Kant hat in beiden Auflagen bloß „unterscheiden oder die letzteren"; Hartenstein verbessert in „ersteren", wie auch schon das N. Theol. Journal 1797.

Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann (weil sich jene vermeinten inneren Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschließen müssen), der aber doch immer eine der Religion nachteilige Selbsttäuschung bleibt. Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber, zur Hervorbringung derselben etwas zu tun.

Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Kultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; sowie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. —
[268] Es ist abergläubischer Wahn, | durch Handlungen, die ein jeder Mensch tun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen (z. B. durch Bekenntnis statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u. dgl.). Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich bloße Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heißt schwärmerisch, wo sogar das eingebildete Mittel als übersinnlich nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zweckes zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem anderen, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist. — Der abergläubische Wahn, weil er ein an sich für manches Subjekt taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegenzuwirken, enthält, ist doch mit der Vernunft sofern verwandt und nur zufälligerweise dadurch, daß er das, was bloß Mittel sein kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenstande macht, verwerflich; dagegen ist der schwärmerische Religionswahn

der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, | als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf [269] Grundsätze gegründet werden muß, stattfinden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist also: daß dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Prinzip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel, um jener dereinst gar entbehren zu können, herbeizuführen.

§ 3.

Vom Pfaffentum*) als einem Regiment im Afterdienst des guten Prinzips.

Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen, welche dem hilflosen Menschen durch die natürliche, auf | dem [270] Bewußtsein seines Unvermögens gegründete Furcht abgenötigt wurde, fing nicht sogleich mit einer Religion, sondern von einem knechtischen Gottes- (oder Götzen-) Dienste an, welcher, wenn er eine gewisse öffentlich-gesetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienst und nur, nachdem mit diesen Gesetzen allmählich die moralische Bildung der Menschen verbunden worden, ein Kirchendienst wurde: denen beiden ein Geschichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich diesen bloß für provisorisch und in ihm die symbolische Darstellung

*) Diese bloß das Ansehen eines geistlichen Vaters (πάπα) [269] bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geistlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, so anspruchlos und populär sie sich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keineswegs so verstanden sein, als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Sekten eine vergleichungsweise gegen die andere mit ihren Gebräuchen und Anordnungen geringschätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, sofern ihre Formen Versuche armer Sterblichen sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee (in einer sichtbaren Kirche) für die Sache selbst halten.a)

a) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens zu sehen angefangen hat.

Von einem tungusischen Schaman bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder (wollen wir statt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorstellungsart sehen) zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen[a]), der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht tot!" bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben; denn, was dieses betrifft, so gehören sie insgesamt zu einer und derselben Klasse, derer nämlich, die in dem, was an sich keinen besseren Menschen ausmacht (im
[271] Glauben ge|wisser statutarischer Sätze oder Begehen gewisser willkürlicher Observanzen), ihren Gottesdienst setzen. Diejenigen allein, die ihn lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Überschritt zu einem ganz anderen und über das erste weit erhabenen Prinzip, demjenigen nämlich, wodurch sie sich zu einer (unsichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkenden in sich befaßt und ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach allein die wahre allgemeine sein kann.

Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vorteil zu lenken, ist eine Absicht, die sie alle haben; nur wie das anzufangen sei, darüber denken sie verschieden. Wenn sie jene Macht für ein verständiges Wesen halten und ihr also einen Willen beilegen, von dem sie ihr Los erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie, als seinem Willen unterworfene Wesen, durch ihr Tun und Lassen ihm gefällig werden können. Wenn sie es als moralisches Wesen denken, so überzeugen sie sich leicht durch ihre eigene Vernunft, daß die Bedingung, sein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moralisch guter Lebens-

a) 1. Aufl.: „Mogulitzen". Die Wogulitschi oder, wie die heutige Namenform lautet, Wogulen, sind ein westsibirischer Stamm zwischen dem nördlichen Ural und unterem Ob. Kants Quelle für den oben erwähnten Gebrauch ist selbst dem gelehrten Mellin (Encyklop. Wörterbuch I, 114f.) unbekannt. [Anm. d. Herausg.]

wandel, vornehmlich die reine Gesinnung als das subjektive Prinzip desselben, sein müsse. Aber das höchste Wesen kann doch auch vielleicht noch überdem auf eine Art gedient sein wollen, die uns durch bloße Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, | denen [272] für sich selbst wir zwar nichts Moralisches ansehen, die aber doch entweder als von ihm geboten oder auch nur, um unsere Unterwürfigkeit gegen ihn[a]) zu bezeugen, willkürlich von uns unternommen werden; in welche beiden Verfahrungsarten, wenn sie ein Ganzes systematisch geordneter Beschäftigungen ausmachen, sie also überhaupt einen Dienst Gottes setzen. — Wenn nun beide verbunden sein sollen, so wird entweder jede als unmittelbar oder eine von beiden nur als Mittel zu der anderen, als dem eigentlichen Dienste Gottes, für die Art angenommen werden müssen, Gott wohlzugefallen. Daß der moralische Dienst Gottes (*officium liberum*) ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von selbst ein. Er kann aber nicht für die oberste Bedingung alles Wohlgefallens am Menschen anerkannt werden (welches auch schon im Begriff der Moralität liegt), wenn der Lohndienst (*officium mercenarium*) als für sich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde niemand wissen[b]), welcher Dienst in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre, um das Urteil über seine Pflicht danach einzurichten, oder wie sie sich einander ergänzten. Also werden Handlungen, die an sich keinen moralischen Wert haben, nur sofern sie als[c]) Mittel zur Beförderung dessen, was an Handlungen unmittelbar gut ist (zur Moralität), dienen, d. i. um des moralischen Dienstes Gottes willen als ihm wohlgefällig angenommen werden müssen. [273]

Der Mensch nun, welcher Handlungen, die für sich selbst nichts Gott Wohlgefälliges (Moralisches) enthalten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiermit die Erfüllung seiner Wünsche zu erwerben, steht in dem Wahn des Besitzes[d]) einer

a) 1. Aufl.: „ihn überhaupt".

a) 1. Aufl.: „wissen können".

b) „als" fehlt bei Kant in beiden Auflagen, obwohl bereits im Intelligenzblatt d. Allg. Litztg. vom 22. Juni 1793 verbessert.

c) „des Besitzes" fehlt in der 1. Auflage.

Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen; dergleichen Versuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber (da es den Nebenbegriff einer Gemeinschaft mit dem bösen Prinzip bei sich führt, dagegen jene Versuche doch auch als übrigens in guter moralischer Absicht aus Mißverstand unternommen gedacht werden können) gegen das sonst bekannte Wort des Fetischmachens austauschen wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menschen würde diejenige sein, die nur dadurch in seinen Gedanken möglich ist, daß er vermeintlich auf Gott wirkt und sich desselben als Mittels bedient, um eine Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu seine Kräfte, ja nicht einmal seine Einsicht, ob sie auch Gott wohlgefällig sein möchte, für sich nicht zulangen; welches schon in seinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Mensch aber, außerdem daß er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht (durch die tätige Gesinnung eines guten Lebenswandels), sich noch überdem vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens [274] durch einen übernatürlichen Beistand würdig zu machen sucht und in dieser Absicht durch Observanzen, die zwar keinen unmittelbaren Wert haben, aber doch zur Beförderung jener moralischen Gesinnung als Mittel dienen, sich für die Erreichung des Objekts seiner guten moralischen Wünsche bloß empfänglich zu machen meint, so rechnet er zwar zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens auf etwas Übernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menschen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an sich, soviel wir einsehen, nichts Moralisches, Gott Wohlgefälliges enthalten, gleichwohl seiner Meinung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung dienen sollen, die Erhaltung seiner Wünsche unmittelbar von Gott zu erwarten, so muß er in dem Wahne stehen, daß, ob er gleich für dieses Übernatürliche weder ein physisches Vermögen noch eine moralische Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an sich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen

Gesinnung bedarf, die der ärgste Mensch also ebensowohl als der beste ausüben kann), durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntnisse eines Lohnglaubens, durch kirchliche Observanzen u. dgl. bewirken und so den Beistand der Gottheit gleichsam herbeizaubern könne; denn es ist zwischen bloß physischen | Mitteln und einer moralisch [275] wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die ersteren[a]) zu gewissen Wirkungen als bestimmbar vorgestellt werden könnte.

Wer also die Beobachtung statutarischer, einer Offenbarung bedürfender Gesetze als zur Religion notwendig und zwar nicht bloß als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als die objektive Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranschickt und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt (anstatt daß die erstere als etwas, was nur bedingterweise Gott wohlgefällig sein kann, sich nach dem letzteren, was ihm allein schlechthin wohlgefällt, richten muß), der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloßes Fetischmachen und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Soviel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! — In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre Aufklärung; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst. Wenn man aber davon abgeht, so wird statt der Freiheit der Kinder Gottes dem Menschen vielmehr das Joch eines Gesetzes (des statutarischen) auferlegt, welches dadurch, daß es als unbedingte Nötigung, etwas zu glauben, was | nur historisch erkannt [276] werden und darum nicht für jedermann überzeugend sein kann, ein für gewissenhafte Menschen noch weit schwereres Joch ist,*) als der ganze Kram frommer auferlegter

*) „Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht", wo die Pflicht, die jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt betrachtet werden kann; das er daher sofern freiwillig auf sich nimmt. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: „Meine Gebote sind nicht schwer". Dieser Ausdruck will nur soviel [276]

a) sc. physischen Mittel; Kant: „erstere".

Observanzen immer sein mag, bei denen es genug ist, daß man sie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Wesen zusammenzupassen, ohne daß jemand innerlich oder äußerlich das Bekenntnis seines Glaubens ablegen darf, daß er es für eine von Gott gestiftete Anordnung halte; denn durch dieses wird eigentlich das Gewissen belästigt.

Das Pfaffentum ist also die Verfassung einer Kirche, [277] sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben[a]) ausmachen. Nun gibt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetischmachen so mannigfaltig und so mechanisch ist, daß es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen und ihre Stelle vertreten zu sollen scheint und so ans Heidentum sehr nahe angrenzt; allein auf das Mehr oder Weniger kommt es hier nicht eben an, wo der Wert oder Unwert auf der Beschaffenheit des zu oberst verbindenden Prinzips beruht. Wenn dieses die gehorsame Unterwerfung unter eine Satzung als Frondienst, nicht aber die freie Huldigung auferlegt, die dem moralischen Gesetze zu oberst geleistet werden soll, so mögen der auferlegten Observanzen noch so wenig sein; genug, wenn sie für unbedingt notwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert und durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird. Die Verfassung derselben (Hierarchie) mag monarchisch oder aristokratisch oder demokratisch sein, das betrifft nur die Organisation; die Konstitution derselben ist und

sagen: sie sind nicht beschwerlich, weil ein jeder die Notwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotisch gebietende, obzwar zu unserem Besten (doch nicht durch unsere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen sehen können, gleichsam Vexationen (Plackereien) sind, denen man sich nur gezwungen unterwirft. An sich sind aber die Handlungen, in der Reinigkeit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moralischen Gesetze geboten werden, gerade die, welche dem Menschen am schwersten fallen, und wofür er gerne die beschwerlichsten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, diese statt jener in Zahlung zu bringen.

a) Wobbermin: „derselben".

bleibt doch unter allen diesen Formen immer despotisch. Wo Statute des Glaubens zum Konstitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu | können glaubt, weil er als einzig autorisierter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. — Weil nun außer diesem Klerus alles übrige Laie ist (das Oberhaupt des politischen gemeinen Wesens nicht ausgenommen), so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluß auf die Gemüter, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disziplin selbst das Denken des Volkes gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Untertanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommenen Prinzipien, gerade das Gegenteil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war. [278]

*

Das alles ist aber die unvermeidliche Folge von der beim ersten Anblick unbedenklich scheinenden Versetzung der Prinzipien des alleinseligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchem von beiden man die erste Stelle als oberste Bedingung (der das andere untergeordnet ist) einräumen sollte. Es ist billig, es ist vernünf|tig anzunehmen, daß nicht bloß „Weise nach dem Fleisch", Gelehrte oder Vernünftler zu dieser Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen sein werden — denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig sein, — sondern „was töricht ist vor der Welt"; selbst der Unwissende oder an Begriffen Eingeschränkteste muß auf eine solche Belehrung und innere Überzeugung Anspruch machen können. Nun scheint's zwar, daß[a]) ein [279]

a) So nach Kants Verbesserung in seinem Manuskript statt der in den Druck übergegangenen Infinitiv-Konstruktion: „scheint zwar ein . . . zu sein".

Geschichtsglaube, vornehmlich wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu fassen, ganz anthropologisch und der Sinnlichkeit sehr anpassend sind, gerade von dieser Art sei.[b]) Denn was ist leichter, als eine solche sinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufassen und einander mitzuteilen oder von Geheimnissen die Worte nachzusprechen, mit denen es gar nicht nötig ist einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornehmlich bei einem großen verheißenen Interesse, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer solchen Erzählung, die sich überdem auf eine von langer Zeit her für authentisch anerkannte Urkunde gründet; und so ist ein solcher Glaube freilich auch den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen. Allein obzwar die Kundmachung einer solchen Begebenheit sowohl als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweise gegeben sein darf, so sind diese doch auch davon nicht ausgeschlossen, und da finden
[280] sich | nun soviel Bedenklichkeiten, teils in Ansehung ihrer Wahrheit, teils in Ansehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden soll, daß einen solchen Glauben, der so vielen (selbst aufrichtig gemeinten) Streitigkeiten unterworfen ist, für die oberste Bedingung eines allgemeinen und alleinseligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widersinnigste ist, was man denken kann. — Nun gibt es aber eine praktische Erkenntnis, die, ob sie gleich lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten, Menschen so nahe liegt, als ob sie ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre: ein Gesetz, was man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit jedem sofort einzuverstehen, und welches in jedermanns Bewußtsein unbedingte Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntnis führt entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers, mithin leitet sie zu einem reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist; ja sie[a])

a) sc. die Erkenntnis; Kant: „er"; Wobbermin: „es".

führt dahin so natürlich, daß, wenn man den Versuch machen will, man finden wird, daß er[a]) jedem Menschen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klüglich gehandelt, von diesem anzufangen und den Geschichtsglauben, der damit harmoniert, | auf ihn folgen zu lassen, [281] sondern es ist auch Pflicht, ihn zur obersten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils teilhaftig zu werden, was uns ein Geschichtsglaube immer verheißen mag, und zwar dergestalt, daß wir diesen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm gibt, für allgemein verbindlich können oder dürfen gelten lassen (weil dieser allgemeingültige Lehre enthält); indessen daß der Moralischgläubige doch auch für den Geschichtsglauben offen ist, sofern er ihn zur Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf diese Art allein einen reinen moralischen Wert hat, weil er frei und durch keine Bedrohung (wobei er nie aufrichtig sein kann) abgedrungen ist.

Sofern nun aber auch der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen vorzüglich gerichtet ist, so kann man doch noch fragen: ob in dieser immer nur Gottseligkeits- oder auch reine Tugendlehre, jede besonders, den Inhalt des Religionsvortrages ausmachen solle. Die erste Benennung, nämlich Gottseligkeitslehre, drückt vielleicht die Bedeutung des Wortes *religio* (wie es jetziger Zeit verstanden wird) im objektiven Sinn am besten aus.

Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der [282] moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott; Furcht Gottes ist diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Untertanen-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz; Liebe Gottes[b]) aber aus eigener freier Wahl und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Beide enthalten also, noch über die Moralität, den Begriff von einem mit Eigenschaften, die das durch diese beabsichtigte, aber über unser Vermögen hinausgehende höchste Gut zu vollenden erforderlich sind, ver-

a) sc. der Religionsglaube.
b) „Gottes" fehlt in der 1. Auflage.

sehenen übersinnlichen Wesen, von dessen Natur der Begriff, wenn wir über das moralische Verhältnis der Idee desselben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr steht, von uns anthropomorphistisch und dadurch oft unseren sittlichen Grundsätzen gerade zum Nachteil gedacht zu werden, von dem also die Idee in der spekulativen Vernunft für sich selbst nicht bestehen kann, sondern sogar ihren Ursprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf die Beziehung zu unserer auf sich selbst beruhenden Pflichtbestimmung gründet. Was ist nun natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre oder diese vor jener (wohl gar ohne derselben zu erwähnen) vorzutragen? Beide stehen offenbar in notwendiger Verbindung miteinander. Dies ist aber nicht anders möglich als, da sie nicht einerlei sind, eine müßte als Zweck, [283] die andere bloß als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott), die Gottseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstande, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzweckes vorstellen. Die Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung, zu stärken; dadurch, daß sie ihr (als einer Bestrebung zum Guten, selbst zur Heiligkeit) die Erwartung des Endzweckes, dazu jene unvermögend ist, verheißt und sichert. Der Tugendbegriff ist dagegen aus der Seele des Menschen genommen. Er hat ihn schon ganz, obzwar unentwickelt, in sich und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüsse herausvernünftelt werden. In seiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtseins eines sonst von uns nie gemutmaßten Vermögens, über die größten Hindernisse in uns Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eigenen Person und ihrer Bestimmung verehren muß, nach der er strebt, um sie zu erreichen, liegt etwas so Seelenerhebendes und zur Gottheit selbst, die nur durch ihre Heiligkeit und als Gesetzgeber für die Tugend anbetungswürdig ist, Hinleitendes, daß der Mensch, selbst wenn er noch weit davon

entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses auf seine Maximen zu geben, den noch nicht ungern damit [284] unterhalten wird, weil er sich selbst durch diese Idee schon in gewissem Grade veredelt fühlt, indessen daß der Begriff von einem diese Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrscher noch in großer Ferne von ihm liegt und, wenn er davon anfinge, seinen Mut (der das Wesen der Tugend mit ausmacht) niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechtische Unterwerfung unter eine despotisch gebietende Macht zu verwandeln in Gefahr bringen würde. Dieser Mut, auf eigenen Füßen zu stehen, wird nun selbst durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt, indem sie, was nicht zu ändern ist, als abgetan vorstellt und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anstatt daß, wenn diese Lehre den Anfang macht, die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derselben, die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Ängstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse dem Menschen den Mut benehmen*) und ihn in einen ächzenden mora- [285]

*) Die verschiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen [284] nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältnis äußerlich auszeichnenden Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenschaft im ganzen wäre, beigelegt wird. So zog sich der Judaismus seiner ersten Einrichtung nach, da ein Volk sich durch alle erdenklichen, zum Teil peinlichen Observanzen von allen anderen Völkern absondern und [285] aller Vermischung mit ihnen vorbeugen sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu. Der Mohammedanismus unterscheidet sich durch Stolz, weil er statt der Wunder an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Bestätigung seines Glaubens findet, und seine Andachtsgebräuche alle von der mutigen Art sind.**) Der hinduische Glaube[a]) gibt seinen

**) Diese merkwürdige Erscheinung (des Stolzes eines unwissenden, obgleich verständigen Volkes auf seinen Glauben) kann auch von Einbildung des Stifters herrühren, als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert, der freilich eine

a) Die 1. Aufl. hatte: „heidnische"; vgl. Jen. Allg. Lit.-Ztg. vom 22. 6. 1793.

lisch-passiven Zustand, der nichts Großes und Gutes
[286] unternimmt, sondern alles vom | Wünschen erwartet, versetzen muß. — Es kommt in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, alles auf den obersten Begriff an, dem

---

Anhängern den Charakter der **Kleinmütigkeit** aus Ursachen, die denen des nächstvorhergehenden gerade entgegengesetzt sind. — Nun liegt es gewiß nicht an der inneren Beschaffenheit des christlichen Glaubens, sondern an der Art, wie er an die Gemüter gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am herzlichsten mit ihm meinen, aber vom menschlichen Verderben anhebend und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprinzip allein in der **Frömmigkeit** (worunter der Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottseligkeit verstanden wird) setzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann; weil sie nie ein Zutrauen in sich selbst setzen, in beständiger Ängstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen und selbst in dieser Selbstverachtung[a]) (die nicht Demut ist) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen vermeinen, wovon der äußere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei)[b]) eine **knechtische** Gemütsart ankündigt.

Veredelung seines Volkes durch Befreiung vom Bilderdienst und
[286] der Anarchie der Vielgötterei sein würde, wenn jener sich | dieses Verdienst mit Recht zuschreiben könnte. — Was das Charakteristische der dritten Klasse von Religionsgenossen betrifft, welche[c]) übel verstandene Demut zum Grunde hat, so soll die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Wertes, durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes, nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken, dieser edlen Anlage in uns gemäß, uns der Angemessenheit zu jener immer mehr zu nähern; statt dessen Tugend, die eigentlich im Mute dazu besteht, als ein des Eigendünkels schon verdächtiger Name ins Heidentum verwiesen und kriechende Gunstbewerbung dagegen angepriesen wird. — **Andächtelei** (*bigotterie, devotio spuria*) ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menschenpflichten) in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Übung der Frömmigkeit zu setzen; welche Übung alsdann zum **Frondienst** (*opus operatum*) gezählt werden muß, nur daß sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher (himmlischer) Gefühle hinzutut.[d])

---

a) 1. Aufl.: „Kleinmütigkeit".
b) „oder der Frömmelei" Zusatz der 2. Auflage.
c) Kant: „welcher", verb. Vorländer (Ak.-A., Cassirer).
d) Die letzte Anmerkung ist Zusatz der 2. Auflage.

man seine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber ist alsdann Idololatrie. Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der end- [287]
lichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt
werden zu können.

§ 4.

Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen.

Es ist hier nicht die Frage, wie das Gewissen geleitet werden solle (denn das will keinen Leiter; es ist genug, eines zu haben), sondern wie dieses selbst zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschließungen dienen könne. —

Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist. Wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken, da das Bewußtsein aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin bloß bedingterweise, wenn wir unsere Vorstellung klar machen wollen, notwendig zu sein scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht sein kann?

Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei (*quod dubitas, ne feceris!* Plin.). [Was du für zweifelhaft hältst, das tue nicht.] Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder | unrecht sei, darüber [288]
urteilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin notwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urteilen und meinen, sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus, d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist, daß die bloße Meinung,

eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen. — Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist (daher die *casus conscientiae* und die Kasuistik als eine Art von Dialektik des Gewissens); sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der [289] Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens bis allenfalls zum Märtyrertume fest hängt und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurteilt, man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewußtsein unrecht getan haben, weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, daß er in einem solchen Falle nie ganz gewiß sein konnte, er tue hierunter nicht vielleicht[a] unrecht. Er war zwar vermutlich des festen Glaubens, daß ein übernatürlich geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: *compelliie intrare*) [zwingt sie zum Eintritt] es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zusamt den Ungläubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? Daß einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen unrecht sei, ist gewiß, wenn nicht etwa (um das Äußerste einzuräumen) ein göttlicher, außer-

a) Die 2. Auflage, der auch Hartenstein und Kirchmann folgen, hat: „völlig"; verb. Vorländer.

ordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geschichtsdokumenten und ist nie apodiktisch gewiß. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen und von diesen ausgelegt, und | schiene sie ihm auch von Gott selbst [290]
gekommen zu sein (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten), so ist es wenigstens doch möglich, daß hier ein Irrtum 10
vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu tun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos. — So ist es nun mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt: daß nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen, folglich ist es gewissenlos, ihm bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, unrecht[a]) sei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht Folge zu leisten. 20

Noch mehr: eine Handlung, die ein solches positives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgesetz gebietet, sei auch an sich erlaubt, so fragt sich, ob geistliche Obere oder Lehrer es nach ihrer vermeinten Überzeugung dem Volke als Glaubensartikel (bei Verlust ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Da die Überzeugung keine anderen als historische Beweisgründe für sich hat, in dem Urteile dieses Volks aber (wenn es sich selbst nur im mindesten prüft) immer die absolute Möglichkeit eines vielleicht damit oder bei ihrer klassischen Auslegung 30
vorgegangenen Irrtums übrig bleibt, so würde der Geistliche das Volk nötigen, etwas, wenigstens innerlich, für so wahr, als es ei|nen Gott glaubt, d. i. gleichsam im [291]
Angesichte Gottes zu bekennen, was es als ein solches doch nicht gewiß weiß, z. B. die Einsetzung eines gewissen Tages zur periodischen öffentlichen Beförderung der Gottseligkeit als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsstück anzuerkennen, oder ein Geheimnis als von ihm festiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal ver-

a) 1. Aufl.: „fordert, erlaubt oder unrecht"; das Intelligenzblatt vom 22. 6. 1793 (s. Einl.) setzt „unerlaubt" statt „erlaubt".

steht. Sein geistlicher Oberer würde hierbei selbst wider Gewissen verfahren, etwas, wovon er selbst nie völlig überzeugt sein kann, anderen zum Glauben aufzudringen, und sollte daher billig wohl bedenken, was er tut, weil er allen Mißbrauch aus einem solchen Fronglauben verantworten muß. — Es kann also vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder dessen selbst bloß innerem Bekenntnisse) sein, und diese ist an sich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menschen, die nur den mindesten Anfang in der Freiheit zu denken
[292] gemacht haben,*) da sie vorher unter einem Skla|venjoche des Glaubens waren (z. B. die Protestanten), sich sofort gleichsam für veredelt halten, je weniger sie (Positives und zur Priestervorschrift Gehöriges) zu glauben nötig haben, so ist es doch bei denen, die noch keinen Versuch

---

[291] *) Ich gestehe, daß ich mich in den a) Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch: die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit
[292] nie eintreten; denn man | kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genötigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die b) den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich, im Staat, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?

a) 1. Aufl.: „im".

b) Kant und Cassirer: „der"; verb. Vorländer (Ak.-A.).

dieser Art haben machen können oder wollen, gerade umgekehrt; denn dieser ihr Grundsatz ist: es ist ratsam, lieber zuviel als zu wenig zu glauben. Denn was man mehr tut, als man schuldig ist, schade wenigstens nichts, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf diesen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatze macht (wozu man sich desto leichter entschließt, weil | die Religion jeden Fehler, folglich auch [293]
den der Unredlichkeit wieder gut macht), gründet sich die sogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen (*argumentum a tuto*): Ist das wahr, was ich von Gott bekenne, so habe ich's getroffen; ist es nicht wahr, übrigens auch nichts an sich Unerlaubtes, so habe ich es bloß überflüssig geglaubt, was zwar[a]) nicht nötig war[a]), mir aber[a]) nur etwa eine Beschwerde, die doch kein Verbrechen ist, aufgeladen. Die Gefahr aus der Unredlichkeit seines Vorgebens, die Verletzung des Gewissens, etwas selbst vor Gott für gewiß auszugeben, wovon er sich doch bewußt ist, daß es nicht von der Beschaffenheit sei, es mit unbedingtem Zutrauen zu beteuern, dieses alles hält der Heuchler für nichts. — Die echte, mit der Religion allein vereinbare[b]) Sicherheitsmaxime ist gerade die umgekehrte: was als Mittel oder als Bedingung der Seligkeit mir nicht durch meine eigene Vernunft, sondern nur durch Offenbarung bekannt und vermittelst eines Geschichtsglaubens allein in meine Bekenntnisse aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moralischen Grundsätzen nicht widerspricht, kann ich zwar nicht für gewiß glauben und beteuern, aber auch ebensowenig als gewiß falsch abweisen. Gleichwohl, ohne etwas hierüber zu bestimmen, rechne ich darauf, daß, was darin Heilbringendes enthalten sein mag, mir, sofern ich mich nicht etwa[c]) durch den Mangel der moralischen Gesinnung in einem guten Lebenswandel dessen unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieser Maxime ist wahrhafte moralische Sicher- [294]
heit, nämlich vor dem Gewissen (und mehr kann von einem Menschen nicht verlangt werden); dagegen ist die

a) „zwar", „war" und „aber" fehlen in der 1. Auflage. Im Manuskripte lautet der Satz (Arnoldt S. 395): „so habe ich bloß überflüssig geglaubt, was nicht nötig war (mir zwar eine Beschwerde ... ist, zugezogen)". b) Kant: „vereinbarte"; verb. Vorländer. c) „etwa" fehlt in der 1. Auflage.

höchste Gefahr und Unsicherheit bei dem vermeinten Klugheitsmittel, die nachteiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entspringen dürften, listigerweise zu umgehen und dadurch, daß man es mit beiden Parteien hält, es mit beiden zu verderben. —

Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Überzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichttuung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu beteuern? so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachteiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer
[295] hierbei zittern müßte.*) Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zuläßt, zu dringen und die Vermessenheit solcher Beteuerungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen, die zu allem, was moralisch ist (dergleichen die Annahme einer Religion), durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu schlagen, und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!“ **)

[294[*) Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine teure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: „Wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein!“ — Wenn es jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch tun könnte, so würde ich raten, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: Ist jemand einmal (als
[295] Pilgrim) in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal da gewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal da gewesen, so verlasse die Stadt oder gar das Land, wo er sich aufhält.[a])

**) O Aufrichtigkeit! du Asträa[b]), die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder

---

a) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

b) Vgl. Ovid Met. I, 150.

Allgemeine Anmerkung. [296]

Was Gutes der Mensch nach Freiheitsgesetzen für sich selbst tun kann, in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihilfe möglich ist, kann man Natur zum Unterschied von der Gnade nennen. Nicht als ob wir durch den ersteren Ausdruck eine physische, von der Freiheit unterschiedene Beschaffenheit verständen, sondern bloß, weil wir für dieses Vermögen wenigstens die Gesetze (der Tugend) erkennen, und die Vernunft also davon, als einem Analogon der Natur, einen für sie sichtbaren und faßlichen Leitfaden hat; dagegen, ob, wenn und was oder wieviel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, sowie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität als Heiligkeit gehört), von aller Kenntnis der Gesetze, wonach es geschehen mag, verlassen ist.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem

---

herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Kultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrasse in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen. — Aber jene verlangte Gemütseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend (die erworben werden | muß) fordert, die aber [296] früher als jede andere bewacht und kultiviert werden muß, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist. — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornehmlich im Punkte der Religion oder besser der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu sehen (worüber nie eine Prüfung angestellt wird), schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig beteuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.[a])

a) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Aufl.

moralischen, obzwar mangelhaften Vermögen und selbst
[297] zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu tun, ist transscendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. — Aber selbst als Idee in bloß praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon (daß beides nebeneinander stattfinde) läßt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Übernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns ebenso unbegreiflich bleibt als das Übernatürliche, welches man zum Ersatz der selbsttätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freiheit doch wenigstens die Gesetze, nach welchen sie bestimmt werden soll (die moralischen) kennen, von einem übernatürlichen Beistande aber, ob eine gewisse in uns wahrgenommene moralische Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen sie zu erwarten sei, nicht das Mindeste erkennen können, so werden wir außer der allgemeinen Voraussetzung, daß, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unsere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieser Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können: weder wie wir (noch außer der[a]) stetigen Bestrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Diese Idee
[298] ist gänzlich über|schwenglich, und es ist überdem heilsam, sich von ihr, als einem Heiligtum, in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne, selbst Wunder zu tun oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen oder[b]) auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von oben herab in passiver Muße zu erwarten.

a) 1. Aufl.: „über die"; b) 1. Aufl.: „aber".

Nun sind Mittel alle Zwischenursachen, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken, und da gibt's, um des himmlischen Beistandes würdig zu werden, nichts anderes (und kann auch kein anderes geben) als ernstliche Bestrebung, seine sittliche Beschaffenheit nach aller Möglichkeit zu bessern und sich dadurch der Vollendung ihrer Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen, die nicht in seiner Gewalt ist, empfänglich zu machen, weil jener göttliche Beistand, den er erwartet, selbst eigentlich doch nur seine Sittlichkeit zur Absicht hat. Daß aber der unlautere Mensch ihn da nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen (die er freilich in seiner Gewalt hat, die aber auch für sich keinen besseren Menschen machen können[a]) und nun doch übernatürlicherweise dieses bewirken sollen), war wohl schon *a priori* zu erwarten, und so findet es sich auch in der Tat. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, ob er zwar (nach dem, was eben gesagt worden) in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche ebenso gemein als der wahren Religion nachteilig ist.

Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige, als zu seinem Reich gehörige Untertanen, nicht minder aber | auch (unter Freiheitsgesetzen) als Bürger desselben [299] zu leisten haben, ist zwar, sowie dieses selbst, unsichtbar, d. i. ein Dienst der Herzen (im Geist und in der Wahrheit)[b]), und kann nur in der Gesinnung der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschließlich für Gott bestimmten Handlungen bestehen. Allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentiert, ja, was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktischen begleitet und, obzwar es intellektuell ist, gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich gemacht zu werden; welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Mißdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen, durch einen uns überschleichenden Wahn

a) „können“ fehlt in der 1. Auflage.
b) „(im Geist und in der Wahrheit)“ Zusatz der 2. Auflage.

doch[a]) leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten und auch gemeiniglich so benannt wird.

Dieser angebliche Dienst Gottes auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns und außer uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingeteilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten, die mit jenen nicht in notwendiger Verbindung stehen, korrespondierend beigeordnet worden sind; weil sie jenen zum Schema zu dienen und so unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten, von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden sind. Sie gründen sich insgesamt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. 1) Es in uns selbst fest zu gründen und die Gesinnung desselben wiederholentlich im Gemüt zu erwecken (das Privat-
[300] gebet). 2) Die äußere Ausbreitung desselben, durch öffentliche Zusammenkunft an dazu geweihten Tagen, um daselbst religiöse Lehren und Wünsche (und hiermit dergleichen Gesinnungen) laut werden zu lassen und sie so durchgängig mitzuteilen (das Kirchengehen). 3) Die Fortpflanzung desselben auf die Nachkommenschaft durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie darin auch zu belehren (in der christlichen Religion die Taufe). 4) Die Erhaltung dieser Gemeinschaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper und zwar nach dem Prinzip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Anteils an den Früchten des Moralisch-Guten fortdauernd macht (die Kommunion).

Alles Beginnen in Religionssachen, wenn man es nicht bloß moralisch nimmt und doch für ein an sich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unsere Wünsche befriedigendes Mittel ergreift, ist ein Fetischglaube, welcher eine Überredung ist, daß, was weder nach Natur- noch nach moralischen Vernunftgesetzen irgend etwas wirken kann, doch dadurch allein schon das Gewünschte wirken werde, wenn man nur festiglich glaubt, es werde dergleichen wirken, und dann mit diesem Glauben gewisse Förmlichkeiten verbindet. Selbst[b]), wo die Über-

a) 1. Aufl.: „aber". b) Hartenstein: „Sonst".

zeugung, daß alles hier auf das Sittlichgute, welches nur aus dem Tun entspringen kann, ankomme, schon durchgedrungen ist, sucht sich der sinnliche Mensch doch noch einen Schleichweg, jene beschwerliche Bedingung zu umgehen, nämlich daß, wenn er nur die Weise (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die Tat selbst annehmen würde; welches denn freilich eine überschwengliche Gnade desselben genannt werden müßte, wenn es nicht vielmehr [301] eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen selbst wäre. Und so hat sich der Mensch in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie gleich sich nicht in allen, sowie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemäße Gesinnungen beziehen (als z. B. in der Muhammedanischen von den fünf großen Geboten: das Waschen, das Beten, das Fasten, das Almosengeben,[a]) die Wallfahrt nach Mekka; wovon das Almosengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe und so auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde; da es hingegen, weil es nach diesem Glauben gar wohl mit der Erpressung dessen, was man in der Person der Armen Gott zum Opfer darbietet, von anderen zusammen bestehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient).

Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben der uns möglichen Überschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen noch praktischen Gebrauches ist) geben. Erstlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst als nach objektiven[b]) Erfahrungsgesetzen geschehend unmöglich annehmen können (der Glaube an Wunder). Zweitens der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserem moralischen Besten nötig, aufnehmen zu müssen (der Glaube an Geheimnisse). Drittens der Wahn, durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns

a) „das Almosengeben“ fehlt in 1. Aufl.
b) „objektiven“ Zusatz der 2. Auflage.

Geheimnis ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsere
[302] Sittlichkeit hervorbringen zu können (der Glaube an Gnadenmittel). — Von den zwei ersten erkünstelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beiden nächstvorhergehenden Stücken dieser Schrift gehandelt. Es ist uns also jetzt noch übrig, von den Gnadenmitteln[a]) zu handeln (die von Gnadenwirkungen,*) d. i. übernatürlichen moralischen Einflüssen, noch unterschieden sind, bei denen wir uns bloß leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein schwärmerischer Wahn ist, der bloß zum Gefühl gehört).

1. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß" in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden,**) kann höchstens nur den Wert
[303] eines Mit|tels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung

*) S. Allgemeine Anmerkung zum ersten Stück.

[302] **) In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott), in diesem aber, da er sich
[303] durch Worte, mithin äußerlich erklärt, auf | Gott zu wirken. Im ersteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenngleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß beteuern zu können; in der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne; mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersteren (dem

a) 1. Aufl.: „von dem an Gnadenmittel".

in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, ebendarum auch nicht für | jedermann Pflicht sein; weil ein Mittel [304]

bloßen Geiste desselben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein anderer ich will nicht sagen im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenden Gebärdung überraschte. Man wird, ohne daß ich es sage, von selbst erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, geraten werde. Warum das aber? Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vorderhand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und ebenso beurteilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebärdung betrifft, die der nur haben kann, welcher jemand außer sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele der Fall nicht ist. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieses | und hiermit auch sich [304] selbst (als Buchstaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein; also keine eigentliche Bitte um etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich (tätig) ist, seinen Gegenstand (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt. Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brotes) für einen Tag, da er[a]) ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines bloß tierischen gefühlten Bedürfnisses ist, ist mehr ein Bekenntnis dessen, was die Natur in uns will, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will: dergleichen die um das Brot auf den anderen Tag sein würde; welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird. — Ein Gebet dieser Art, das in moralischer (nur durch die Idee von Gott belebter) Gesinnung geschieht, weil es als der moralische Geist des Gebets seinen Gegenstand (Gott wohlgefällig zu sein) selbst hervorbringt, kann allein im Glauben geschehen; welches letztere soviel heißt als sich der Erhörlichkeit desselben versichert zu halten; von dieser Art aber kann nichts als die Moralität in uns sein. Denn wenn die Bitte auch nur auf das Brot für den heutigen Tag ginge, so kann niemand sich von der Erhörlichkeit desselben versichert halten, d. i. daß es mit der Weisheit Gottes notwendig verbunden

a) scil. der Wunsch; Kant: „es“; verb. Vorländer (Ak.-A., Cassirer).

nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu gewissen Zwecken bedarf, aber bei weitem nicht jedermann dieses
[305] Mittel (in und eigentlich mit sich selbst, vorgeblich aber desto verständlicher mit Gott zu reden) nötig hat,

---

sei, sie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derselben besser
[305] zusammenstimmen, ihn an diesem Mangel heute sterben zu lassen. Auch ist es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vorteil für uns) abgebracht werden könne. Also können wir kein Gebet, was einen nicht moralischen Gegenstand hat, mit Gewißheit für erhörlich halten, d. i. um so etwas nicht im Glauben beten. Ja sogar: ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluß möglich wäre (oder wir wenigstens ihn bloß daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt), so ist es doch so gar sehr ungewiß, ob Gott es seiner Weisheit gemäß finden werde, unseren (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicherweise zu ergänzen, daß man eher Ursache hat, das Gegenteil zu erwarten. Der Mensch kann also selbst hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus läßt sich erklären, was es mit einem wundertuenden Glauben (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden sein würde) für eine Bewandtnis haben könne. Da Gott dem Menschen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken (weil das ein Widerspruch ist), da der Mensch seinerseits nach den Begriffen, die er sich von guten, in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urteilt, nicht bestimmen und also vermittelst des in und von ihm selbst erzeugten Wunsches die göttliche Macht zu seinen Absichten nicht brauchen kann; so läßt sich eine Wundergabe, eine solche nämlich, da es am Menschen selbst liegt, ob er sie hat oder nicht
[306] hat („wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn" u. s. w.), nach dem Buchstaben genommen, gar nicht denken. Ein solcher Glaube ist also, wenn er überall etwas bedeuten soll, eine bloße Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moralischen Beschaffenheit des Menschen, wenn er sie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die er doch nie erreicht) besäße, über alle anderen Bewegursachen, die Gott in seiner höchsten Weisheit haben mag, mithin ein Grund, vertrauen zu können, daß, wenn wir das ganz wären oder einmal würden, was wir sein sollen und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdann nie unweise sein würden, gehorchen müßte.

Was aber die Erbauung betrifft, die durchs Kirchengehen beabsichtigt wird, so ist das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethische Feierlichkeit, es sei

vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung | dahin gearbeitet werden muß, [306]
daß dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend[a]
belebt werde und der Buchstabe desselben (wenigstens zu
unserem eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn
dieser schwächt vielmehr, wie alles, was indirekt auf
einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der
morali|schen Idee (die, subjektiv betrachtet, Andacht [307]
heißt). So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der
göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer 1
Majestät im großen, sowie sie zwar schon von jeher von
Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten
aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine
solche Kraft, das Gemüt nicht allein in diejenige dahin-
sinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen
Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung
nennt, zu versetzen, sondern es ist auch, in Rücksicht auf

---

durch vereinigte Anstimmung des Glaubens-Hymnus oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassende Anrede, welche, da sie diese als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines jeden mit[b] den Wünschen aller zu einerlei Zwecke (der Herbeiführung des Reiches Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen kann (anstatt daß die Privatgebete, da sie ohne diese erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluß aufs Gemüt nach und nach ganz verlieren), sondern auch mehr Vernunftgrund für sich | hat als die erstere, den [307]
moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hierbei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens oder eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur als eines Gnadenmittels zu denken. Denn es ist hier eine besondere Absicht, nämlich durch eine äußere, die Vereinigung aller Menschen im[c] gemeinschaftlichen Wunsche des Reiches Gottes vorstellende Feierlichkeit, jedes einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen, welches nicht schicklicher geschehen kann als dadurch, daß man das Oberhaupt desselben, gleich als ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet.

---

a) „hinreichend“ fehlt in der 1. Auflage.
b) Kant: „sich mit“; verb. Vorländer.
c) 1. Aufl.: „zum“

seine eigene moralische Bestimmung, darin eine so[a]) seelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David (der von allen jenen Wundern wenig wußte) wären, wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes[b]) unaussprechlich ist. — Da überdem Menschen alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüts zur Religion, gern in Hofdienst verwandeln, wo die Demütigung und Lobpreisungen gemeiniglich desto
[308] weniger moralisch empfunden werden, | je mehr sie wortreich sind: so ist vielmehr nötig, selbst bei der frühesten mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung sorgfältig einzuschärfen, daß die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüt zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen) hier nicht an sich etwas gelte, sondern nur um die Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu tun sei, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist; weil sonst alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr bringen, nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in bloßen Gefühlen besteht, zu bewirken.

2. Das Kirchengehen, als feierlicher äußerer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist, in Betracht daß es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung*) anzupreisendes Mittel,

[308] *) Wenn man eine diesem Ausdrucke angemessene Bedeutung sucht, so ist sie wohl nicht anders anzugeben, als daß darunter die moralische Folge aus der Andacht auf das Subjekt verstanden werde. Diese besteht nun nicht in der Rührung (als welche schon im Begriffe der Andacht liegt), obgleich die meisten vermeintlich Andächtigen (die darum auch Andächtler heißen) sie gänzlich darin setzen; mithin muß das Wort Erbauung die Folge aus der Andacht auf die wirkliche Besserung des Menschen bedeuten. Diese aber gelingt nicht anders, als daß man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandenen
[309] Begriffen tief ins Herz legt, darauf Gesinnungen, | der verschiedenen

a) „so" ist in der 2. Aufl. weggefallen.
b) „der Hand Gottes" Zusatz der 2. Auflage.

sondern auch ihnen als Bürgern eines hier auf Erden vorzu|stellenden göttlichen Staates, für das Ganze un- [309]
mittelbar obliegende Pflicht; vorausgesetzt, daß diese Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen, da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftverbote: „Du sollst dir kein Bildnis machen“ u. s. w. zuwider ist. Aber es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrierung dieser Feierlichkeit (einer bloßen sinnlichen Vorstellung der Allgemeinheit der Religion) Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen und der äußeren Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, zur Qualität desselben aber als Bürger im Reiche Gottes nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht, und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung den | Augen anderer, und selbst seinen eigenen [310]
durch einen betrüglichen Anstrich zu verdecken dient.

3. Die einmal geschehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der christlichen durch die Taufe), ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen imstande ist, oder den Zeugen, die seine Erziehung in demselben zu besorgen sich anheischig machen, große Verbindlichkeit auferlegt und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem

Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert und so gleichsam einen neuen Menschen als einen Tempel Gottes erbaut. Man sieht leicht, daß dieser Bau nur langsam fortrücken könne; aber es muß wenigstens doch zu sehen sein, daß etwas verrichtet worden. So aber glauben sich Menschen (durch Anhören oder Lesen und Singen) recht sehr erbaut, indessen daß schlechterdings nichts gebauet, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermutlich weil sie hoffen, daß jenes moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnsüchtiger Wünsche von selbst emporsteigen werde.

göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subjekt wirkende Handlung anderer, mithin kein Gnadenmittel; in so übergroßem Ansehen es auch in der ersten griechischen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaschen zu können, wodurch dieser Wahn auch seine Verwandtschaft mit einem fast mehr als heidnischen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

4. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieser Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit (die Kommunion), welche allenfalls auch nach dem Beispiele des Stifters einer solchen Kirche (zugleich auch zu seinem Gedächtnisse) durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel geschehen kann, enthält etwas Großes, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart der Menschen, vornehmlich [311] in | Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich, und ist ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Daß aber Gott mit der Celebrierung dieser Feierlichkeit besondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen und den Satz[a]), daß sie, die doch bloß eine kirchliche Handlung ist, doch noch dazu ein Gnadenmittel sei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, ist ein Wahn der Religion, der nicht anders als dem Geiste derselben gerade entgegen wirken kann. — Pfaffentum also würde überhaupt die usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüter sein, dadurch daß sie im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu sein sich das Ansehen gäbe.

Alle dergleichen erkünstelten Selbsttäuschungen in Religionssachen haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich gewöhnlicherweise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäß zu sein, zu umgehen. Es ist mühsam,

a) „den Satz" fehlt in der 1. Auflage.

ein guter Diener zu sein (man hört da immer nur von Pflichten sprechen); er möchte daher lieber ein Favorit sein, wo ihm vieles nachgesehen oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstoßen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen daß er immer der lose Knecht bleibt, der er war. Um sich aber auch wegen der Untunlichkeit dieser seiner Ab|sicht mit einigem Scheine zu [312] befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusamt seinen Fehlern) wie gewöhnlich auf die Gottheit über und, sowie auch an den besten Oberen von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohltätige Gnade und die pünktliche Gerechtigkeit nicht (wie es sein sollte), jede abgesondert und für sich zum moralischen Effekt der Handlungen des Untertans hinwirken, sondern sich in der Denkungsart des menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Ratschlüsse vermischen, man also nur der einen dieser Eigenschaften, der gebrechlichen[a]) Weisheit des menschlichen Willens, beizukommen suchen darf, um die beiden anderen zur Nachgiebigkeit zu bestimmen: so hofft er dieses auch dadurch bei Gott auszurichten, indem er sich bloß an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher analogisch jene gedacht werden soll, jede besonders kenntlich zu machen.) Zu diesem Ende befleißigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nötig zu haben, sie zu beobachten; und damit seine tatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Übertretung derselben dienen mögen, ruft er: „Herr! Herr!“, um nur nicht nötig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu tun“, und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen, den Begriff als von Gnadenmitteln an sich selbst; gibt sogar den Glauben, daß sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann gar für das Ganze derselben) aus und überläßt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm [313]

a) 1. Aufl.: „Gebrechlichkeit der“.

einen besseren Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte zur Beobachtung[a]) der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt, welche letztere doch mit der ersteren verbunden allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottseligkeit (wahre Religionsgesinnung) versteht. — Wenn der Wahn dieses vermeinten Himmelsgünstlings bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihm steigt (bis sogar zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott), so ekelt ihn gar endlich die Tugend an und wird ihm ein Gegenstand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ist, wenn öffentlich geklagt wird, daß Religion noch immer so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt und das innere Licht („unter dem Scheffel") dieser Begnadigten nicht auch äußerlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar (wie man nach diesem ihrem Vorgehen wohl fordern könnte) vorzüglich vor anderen natürlich-ehrlichen Menschen, welche die Religion nicht zur Ersetzung, sondern zur Beförderung der Tugendgesinnung, die in einem guten Lebenswandel tätig erscheint, kurz und gut in sich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diese äußeren Beweistümer äußerer Erfahrung selbst zum Probierstein an die Hand gegeben, woran als an ihren Früchten man sie und ein jeder sich selbst erkennen kann. Noch aber hat man nicht gesehen, daß jene ihrer Meinung nach außerordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöten vertrauen kann, im mindesten zuvortäten, [314] daß | sie vielmehr, im ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.

a) „zur Beobachtung" fehlt in der 2. Auflage.

Register.

Anm.: Die Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen der (3.) Kantischen Original-Ausgabe.

A. Personen-Register.

(Augustin) 69 Anm.
Bahrdt, *D.* 111 Anm.
Charlevoix, Pater 107 Anm.
David 307.
Galilei XV.
Georgius (Augustinermönch im 18. Jahrhundert) 156 Anm.
Haller, „philosophischer Dichter" 81 Anm.
Hearne, Kapitän 28.
Hobbes 134f. Anm.
Horaz 3 26.
Lavater 118 Anm.
Malebranche 97f. Anm.
Mendelssohn 252 Anm.
Michaelis XXIV 158 Anm.
Moore 189 Anm.
Moralphilosophen, die alten 13 Anm. 159f.
Newton 209 Anm.
Pfenninger 118 Anm.
Phaedrus 264.
Plinius 287.
Reland 160.
Rousseau 5.
Schiller 10f. Anm.
Seneca 5.
Stoiker, die 67f. 68f. Anm. 70f. 108f.
Storr XXIV.
Wolfenbüttler Fragmentist, der 111f. Anm.
Zoroaster 206 Anm. 212 Anm.

B. Sach-Register.

A.

Abendmahl, letztes Jesu 112 Anm., vgl. Kommunion.
Aberglaube 174 240 Anm. 267, im Mittelalter 195, Blödsinn desselben 143, = abergläubischer Wahn 268, bezüglich der Taufe 310, vgl. noch 286 Anm.
Achtung vor dem Sittengesetz X X Anm. 11 Anm. 18f. 52 u. ö., der Pflicht XI A., im Gegensatz zur Liebe XII A. 282, muß frei sein XII, bloß äußere 256 A., vgl. 56 59 71 A. 165.
Adam 107 109, vgl. 97 A.
Adiaphora (Mitteldinge), sittliche 9 47 A., = moralisch gleichgültige Handlungen 10 A.
Affekt 20 A.
Afterdienst = Überredung, jemand durch Handlungen zu dienen, die in der Tat seine Absicht rückgängig machen 229, religiöser 256, vgl. 250 256 ff.
Ahriman 212 A.
Almosengeben 301.
Analogien für uns zur Erläuterung nötig 81—83 A.; vgl. Schematismus.
Anbetung der Majestät des Schöpfers XI 307.

Andacht = Stimmung des Gemüts zur Empfänglichkeit gottergebener Gesinnungen 260, vgl. 307 308 A. Davon
Andachtsübungen 260.
Andächtelei 286 A. 308 A.
Andächtler = vermeintlich Andächtige 308 A., vgl. 264.
angeboren (vom Charakter) 8 15 26 27, Schuld 36 f., Hang (w. s.) 46 109 A.
Anlagen eines Wesens = die Bestandstücke desselben und die Formen ihrer Verbindung 19, unterschieden vom Hang (w. s.) 20 f., ursprüngliche dreifache A. der menschlichen Natur **15 ff.**, ursprünglich moralische **57 ff.** 128 179 181 u. ö., zum Guten 46 f. 243, ihre Wiederherstellung **48 ff.**, physische und moralische 179, unbegreifliche 58 f., zufällige 19.
Anmut (Gegs. Würde) 10 f. A.
Anschauung, reine intellektuelle Gottes 85.
Anthropomorphismus, anthropomorphistisch 82 A. 83 A. 178 A. 213 214 215 257 f. 282.
Antichrist 205.
Antinomie der Vernunft mit sich selbst in Sachen der Religion **169—175.**
Apokalypse 202.
A priori, synthetisch-praktisches IX—XII A., vgl. XXII 6 33 209.
Aristokratie der jüdischen Priester 186, in der christlichen Kirche 277.
Asketik, moralische = sittliche Ausbildung 60.
Atheismus, staatsgefährlicher 160.
Auferstehung (die) Christi 191 f., gehört nicht in eine philosophische Religionslehre 191 f. A., setzt psychologischen und kosmologischen Materialismus voraus 192 A.
Aufklärung 67, wahre 182 A. 275, vgl. 279.
Aufrichtigkeit Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion **295 A.**, vgl. 303 A.
Auslegung der Bibel siehe Schriftauslegung.

B.

Bedingung, oberste, selbst unbedingte aller Zwecke IV, die formale Bedingung des Freiheitsgebrauchs ist die Pflicht VI f.
Beispiel = Vorbild guter Handlungen 56 75 ff. 113.
Bellum omnium contra omnes (bei Hobbes) 134 f. A.
Belohnungen (zukünftige) 243 bis 245.
Berufung 215 f.
Bestimmungsgrund, formaler und materialer IV, vgl. IV A. 25, rationaler und empirischer IV A., empirischer 179, moralischer 251, der Maximen 35 u. ö.
Beten, das **302—308,** als erklärtes Wünschen (Gegs. Geist des Gebets) 302, lautes 303 A., im Glauben 304 f. A., vgl. Gebet.
Beurteilung (Gegs. theoretische Behauptung) 124.
Bewunderung (die) des Guten nicht die richtige Stimmung 56 f.
Bibel (hl. Schrift) XXII 81 A., als Leitfaden des kirchlichen Unterrichts brauchbar 198 f., vgl. 204 A. Ist die Bibel nach der Moral oder die Moral nach der Bibel auszulegen? 158 f. A., vgl. 199. Eine Übersicht der von Kant zitierten Bibelstellen siehe Register C.

biblische Geschichte 199, Theologie s. d.
Bischöfe 144.
Bösartigkeit 23 f., 35 60 115.
Böse, das, Physisches und moralisches 3. Das eigentlich- (21), moralische (4 ff.) oder radikale (27 35, vgl. 94). Böse rührt von der Maxime der freien Willkür (w. s.) her 5—8 21 ff. 47 49 213 A., geschieht mit Bewußtsein 5 f., ist dem Sittengesetz unbedingt zuwider 138 A., Entwicklung seines Begriffs 33 ff., sein Ursprung in der menschlichen Natur 39—48, seine Erklärung 71 A., sein Reich (w. s.) 107.
Bosheit (die) in strengster Bedeutung 35 f., vgl. 38 68.
Brahma 4 212 A.
Buchstabenglauben 222.
Bund 206 A., s. auch Testament.
Büßungen 258.

C.

Die fehlenden Artikel s. unter K.

Casuistik als Dialektik des Gewissens 288.
Censur = Kritik, die Gewalt hat XIII, vgl. XIV ff.
Ceremonialglaube 112 A., jüdischer 108, vgl. Glaube.
Charakter, guter und böser 8 15 18, empirischer und intelligibeler 35 53 f., Gründung eines Charakters 55.
Chiliasmus, philosophischer und theologischer 31, vgl. 205.
Christentum (christliche Religion), die allein für alle Welten gültige Religion 117, im Gegensatz zum Judentum auf ein ganz neues Prinzip gegründet 189 ff., vgl. 252 ff., auf den reinen Religionsglauben gerichtet 197. Seine Geschichte 189—197 (die ersten Christen 195 197, das Mittelalter 195 197, der Orient 195 f., der Occident 196). Als natürliche Religion 236 ff., als gelehrte Religion 247 ff. Literarische Untersuchungen über das Christentum 194 f.
Civilisation 4 f. 29.
Cölibat 195.

D.

Demokratie, kirchliche 143 277.
Demut, falsche 286 A.
Denkfreiheit, öffentliche 166.
Denkungsart, sittliche 52 A., kleinmütige 68, enge 310, sich erweiternde und eingeschränkte 157, Revolution ders. s. d.
Despotismus, geistlicher 269 A.
Determinismus = Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe 58 A.
Dienst (Gottes) im Gegensatz zu dem Afterdienst (w. s.) 228 229 ff. 250 f. 256, ein moralischer 272 ff. 298, Dienst der Herzen 299, jedoch nicht in bloßen Gefühlen bestehend 308, sondern in der Gesinnung 299, vgl. 146 f. 177.
Dinge, die letzten 211 A.
dogmatisch, s. Glaube.
Dogmatik, moralische 60.
Dreieinigkeit, die göttliche moralisch ausgelegt 211—215 220—222, vgl. 312.

E.

Ehre 28 A.
Ehrfurcht vor Gott 230 f. A., vgl. 286 A. 308.
Eid, Verbot desselben im N. Test. 240 f. A.
Eigennutz, der Gott dieser Welt 243 f., vgl. 28 A.

Eingebung, göttliche 218 A.; vgl. Offenbarung.
Einheit der Maximen 35, des Gesetzes 39 A., objektive der reinen Vernunftreligion 182 A., des allgemeinen Religionsglaubens 185, Gottes 285 A., der Kirche s. d. Das Leben als Zeiteinheit 92 A.
Ende der Welt 202 f., in seiner symbolisch-moralischen Bedeutung 205, des Menschenlebens 91 f. A. 93 103—105 244 A.; vgl. Tod.
Endzweck = Vereinigung aller Zwecke VIII, vgl. X f. A., als Erfolg der Pflichterfüllung IX, besteht im höchsten Gut (w. s.) VII f., seine Realisierung ist das letzte Objekt der praktischen Vernunft 209; subjektiver und objektiver XI A., sittlicher 147, moralischer 283, seine Idee 209; E. der Vorsehung 117.
Engel, gute und böse (s. Teufel) 119; die guten machen wenig von sich reden ebd.
Epigenesis, Hypothese der 110 A.
Erbauung 306 308 **308 f. A.**
Erbkrankheit 41 A.
Erbschuld 41 A.
Erbsünde 25 41 f. A. 109 A.
Erfahrung, moralische 77, äußere 313, äußere und innere 78 ff., vermeintlich innere und angeblich äußere 64 A., ihre objektiven Gesetze 301.
Erfahrungserkenntnis 167.
Ergänzung des menschlichen Strebens durch höhere (göttliche) Mitwirkung 62 f. 63 A. 262 f. 267 273 f. 283 296 f., ungewiß 305 A.; vgl. Genugtuung, Rechtfertigung.
Erhabenheit unserer moralischen Bestimmung 11 A. 59.
Erkenntnis, im Gegensatz zum Gefühl 165.
Erlösung 263 s. Ergänzung.
Erwählung, Geheimnis der 217.
Erzeugung s. Zeugung.
Erziehungsart, unsere 296 A., vgl. 282.
ethisches Gemeinwesen s. d. Naturzustand 131 ff., ethisch-bürgerlicher Zustand 131, Verfassung 187, vgl. 130 f., durch Zwangsmittel nie zu erreichen 132, absolutes ethisches Ganzes 133.
Expiation (Entsündigung) 90 A. 115 177 245 A. 258 284, ersetzt den Mangel der Herzensänderung nicht 102 f.
Ewigkeit, selige oder unselige kein Dogma 89 90 A., die der Höllenstrafen eine „Kinderfrage" 89 f. A.

F.

Falschheit 45 A.
Fetischdienst, Fetischglauben, Fetischmachen 273—277 300 302.
Form, die bloße F. der allgemeinen Gesetzmäßigkeit (w. s.) verbindet IV, vgl. IV A., der Willkür (Gegens. Materie) X A.
formal s. Bedingung, Bestimmungsgrund.
Formeln, solenne des Glaubens 219, vgl. 222, des Gebets 265 302 303 f. A., der Anrufung 274.
Fortpflanzungstrieb 16, -vermögen organischer Materien 217 f. A.
Fortschritt zum Besseren (kontinuierlicher) 53 55 60 85 ff. 99 A. 205 u. ö., der Welt überhaupt zum Besseren oder Schlechteren? 3 ff.
Freiheit, a) äußere (brutale)

gesetzlose 134, vgl. 79 f., ihr gegenüber steht b) die wahre (79 f.) oder moralische III 182 A. 236, = Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen 68 A., von der Herrschaft des Bösen 127, die aus dem moralischen Gesetze hervorgeht 57 f. 58 A., vgl. 218, zu allem Moralischen erforderlich 295 und mit Zurechnung (w. s.) verbunden ist 31 35 43 u. ö.; c) = absolute Spontaneität der Willkür (w. s.) 6 f. 12 59 A., vgl. 24 f., als solche Grund des Bösen 37 40 ff. 69 A. u. ö., aber auch der natürlichen Anlage zum Guten 43. — Der letzte Grund der Freiheit ist ein Geheimnis 209, unerforschlich 58 A. 218 259 A. 297, sie ist nur praktisch, nicht theoretisch zu verstehen 218 A., Freiheit und Naturnotwendigkeit 40 60 172 u. ö., F. und Prädeterminismus 58 A. 178 f. A., F. und Gottesidee 58 f. A., als Prinzip der Kirche 143, ihr Reich 112, ihre Pforten durch Jesus geöffnet 113, F. der Kinder Gottes 275, Bewußtsein der F. 201 A. 212 A., Reifen zu ihr 291 f. A., F. in Staat, Haus und Kirche 292 A. Ihre Gesetze 10 A. 26 33 40 178 A. 216 296 f. 299.

Freya 213 A.

Freyer 213 A.

Frieden, ewiger 31, 183.

Frömmelei 285 A.

Frömmigkeit, worin sie besteht 12 A. 285, im Gegens. zur Tugend bloß passive Verehrung des göttlichen Gesetzes 313.

Frondienst, Fronglauben 168 f. 191 201 A. 214 238 248 251 261 277 286 A. 291.

G.

Gebet (vgl. Beten), privates 299, 306 A., als bloßes Wünschen 302 f., im Gegens. zum Geist des Gebets 302 **302—307 nebst Anm.,** lautes G. 303 A., G. des Herrn 303 f. A., öffentliches 306 f. A., Gebetrad der Tibetaner 265, Gebetsformeln der Andächtler 265.

Gebote, die zehn der mosaischen Gesetzgebung vorzugsweise politischer Natur 187.

Gebrechlichkeit (die) der menschlichen Natur 21 f. 36 f. 79 212 A., als Vorwand 104, unser Bewußtsein derselben 304 A.

Gefühl, inneres, als Ausleger der Schrift 164, hat ein jeder für sich 165, keine Erkenntnis darauf zu gründen 165, vgl. 208, moralisches 18 164 268, übersinnliches 268 286 A., vgl. 302.

Geheimnisse des Glaubens XXVI 63 f. A., **207 ff.,** nur praktisch, nicht theoretisch zu verstehen 215 218 A., der Natur 209 f. A., der Politik 210 A., vgl. noch 261 f. 279 301, = Mysterien 210. Einzelne: der Berufung, Genugtuung, Erwählung s. d.

Geist im Gegens. zum Buchstaben 301 302 303 f. A., vgl. 241 244 f. der heilige Geist 212 A. 220 A., guter G. = gute Gesinnung 91, guter und böser 38. Der böse oder verführende Geist („Teufel") 47 f. 72 106 ff. 109 f. 114 121 201 A.

Gemeinde 311.

Gemeinschaft (moralische) 311, vgl. 201 A.

Gemeinwesen, ethisches (Gegs. politisches) 130 131 ff. 286, auf das Ganze aller Menschen gehend 133 im Gegens. zum

ethischen Naturzustand 131 ff., juridisches 137 f., politisches 142 309, = Kirche 202 A., vgl. 225 f. Kirchliches u. politisches 278, vgl. 132 f. 140, vgl. noch Gesellschaft, Kirche, Reich, Staat, Volk.

Genugtuung (Geheimnis der) 101 169 170 ff. 216 f., vgl. Ergänzung, Rechtfertigung.

Gerechtigkeit, göttliche 90 A. 94 ff. 112 171 212 A. 213 A. 214 217 220–222 A. 311, ewige 101, göttliche u. menschliche 83, Mangel unserer eigenen vor Gott 262.

Geschichtsglaube (Gegens.: Vernunft- und reiner Religionsglaube, vgl. Glaube), ist an sich tot 161, und rein zufällig 167, gründet sich auf Bücher 193, hat daher ein gelehrtes Publikum nötig 193 f., ist jedoch ein Vehikel des reinen Religionsglaubens 270 281, vgl. noch 184 f. 197 204 f. A. 248 ff. 275 279 ff. 290 293 294 A.

Geschlechtstrieb 16 21 A.

Gesellschaft, eine nach Tugendgesetzen unsere Aufgabe 129, ethisch-bürgerliche 130, vgl. 131. Trieb zur Gesellschaft überhaupt 16.

Gesetz, das moralische, unbedingt gebietend, bloß formal III f. IV A. VI X X A. XI = Freiheitsgesetz 10 A. 297, als Triebfeder 11 A. 12, ist nur ein einziges 13; vgl. weiter 16 A. 18 22 ff. 31 ff. 44 76 f. 136 138 f. 165 209 216 218 f. 249 261 276 A. 280 u. ö. Im Gegens. dazu die statutarischen 138 f. 147 ff. 275 f., kirchlichen 144; göttliches 313.

Gesetzgeber s. Gott.

Gesetzgebung, Prinzip einer allgemeinen 137, rein moralische 148, göttliche 215 f., mosaische 246.

Gesetzmässigkeit. Die bloße Form der allgemeinen G. ist die oberste Bedingung aller Zwecke IV, vgl. IV A., ihre bloße Idee die mächtigste Triebfeder 77.

Gesinnung = inneres Prinzip der Maxime 9 A., erster subjektiver Grund ihrer Annahme 14, vgl. 91 f. A., im Gegensatz zur legalen Handlung 23, 95, als Tat 85, vgl. 85 f. 85 f. A. 104 149, gute 90 ff., heilige 176, moralische s. d., redliche 176, religiöse 230 f. A. 301, vgl. noch XXV 77 83 92 A.

Gewissen = ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist 287, richtendes 89 99 A. 101 103 104 288, des Sterbenden 105 A. 220 f. A.; irrendes 288, Opium für dasselbe 105 A., Belästigung desselben 276. Das G. als Leitfaden in Glaubenssachen 287–295. Davon Gewissensbeistand 105 A., Gewissensfreiheit 200 200 f. A. 202, Gewissensruhe 37, Gewissenszwang 200 f. A.

Glaube = Annehmung der Grundsätze einer Religion *(fides sacra)* 247, daher zu unterscheiden von der Religion selbst 248. Er zerfällt in zwei Hauptarten: a) den bloß historischen 77 162 248 oder Geschichts- (w. s.) oder Offenbarungs- 145 157 f. 247 oder Kirchenglauben (w. s.) der sich auf bloße Fakta 145 od. Erfahrung gründet 167, im Nachsagen unbegreiflicher Dinge besteht 117, daher Fron- und Lohnglaube 168, vgl. 250 f, passiv 199 und ohne moralischen Wert ist 78. Er ist statutarisch 247, geboten

(fides imperata) 248, gottesdienstlicher Art 184 vgl. 168, theoretischer Natur 173.
b) der reine Religions- 145 149 211 278 280, Vernunft- 148 208 247 ff. oder moralische Glaube 117 158 162 163 191 201 A. 205 A. 248 281, frei 168 248, praktisch 76 173 248, unveränderlich 184, auf lauter Herzensgesinnung 168 und gänzlich auf Vernunft gegründet 167, daher rational 174. Nur der letztere ist notwendig 167.
Außerdem werden unterschieden: dogmatischer und reflektierender 63 A., freier und gelehrter 249, göttlich eingegebener 208, seligmachender Glaube 168 173 ff. 191 251. Davon:
Glaubensarten 154 187 A. 284 f. A. 301 f., -artikel 254 290, -bekenntnisse 105 252 A., -einheit 182 A., -freiheit 182 A. 291 A., -hymnus 306 A., -symbol 214 215 294.
Glückseligkeit, fremde IV, eigene XI A., ihre Zusammenstimmung mit der Pflicht VII, ihre Bestandstücke 52, als Triebfeder der Neigungen 35, als Zusammenstimmung d. Neigungen 70, Teil des höchsten Guts (w. s.) 210; physische und moralische Gl. 86 f. 100 A. — Vergl. noch 51 f. A. 53 f. 61 73 91 A. 203 243.
Glückwürdigkeit 52 A. 203 221 A.
Gnade 101 A., im Gegs. zur Natur (eigenen Kraft) 266 f. 296 297, vgl. 101 174 217 300 f. 311 312.
Gnadenmittel 63 f. A. 298 ff., besonders 298 301 302 311 312.
Gnadenwirkungen 63 f. A. 217 266 302 313.
goldenes Zeitalter 3.
Gott (höchstes, moralisches, allvermögendes Wesen u. s. w.) Die Moral bedarf seiner nicht III, aber zur Ermöglichung des höchsten Guts ist er anzunehmen VII 136, alle moralische „Bearbeitung" muß auf die Idee (s. Idee) Gottes geraten 230 A., Vereinbarkeit der letzteren mit der Freiheitsidee 58 f. A. Unser theoretisches und praktisches Verhalten zu ihm 257 f. 271 f. u. ö. Der Satz: „Es ist ein Gott" ist ein synthetischer Satz *a priori* X f. A. Jeder Mensch macht sich seinen Gott 257 257 A. Der Gottesidee Ursprung und Kraft nicht spekulativ, sondern praktisch 282. Unser Glaube an ihn ist kein Wissen 230 A. vgl. 95 282 303 A. Sein Dasein im Raume ein Widerspruch 209 A.
Gott als Herzenskündiger 85 95 f. 139, vgl. 55, oberster moralischer Gesetzgeber IX f. X A. 138 213 220 A. 234 242 249 278 280 282, vgl. 147 188 u. ö., Schöpfer 120 211 213 A. 215 f. 307, Welturheber 178 A. 236, Weltherrscher XIII A. 139 210 f. 284, Urheber der Naturgesetze 215, gütiger Regierer 124 211 215 A., gerechter Richter 211 nebst Anm., 213 A. 220—222 Anm., als Vater, Sohn (w. s.) und heiliger Geist (s. Geist) 220 f. Seligmacher 220 A., Stifter der Kirche 227, im Gegs. zu dem „bösen Wesen" 106 ff.
Gottes Allgegenwart 268, Einheit 286 A., Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe,

Reich s. d., Natur 211 282, Weisheit 216 245 304 f. A. 306 A. 307, Wille 147 f. 150.
Gottesdienst s. Dienst, = Götzendienst 270 f.
Gottessohn s. Sohn.
Gottseligkeit 282 284 291, nicht Surrogat, sondern Vollendung der Tugend 286 f., vgl. 285 A., als wahre Religionsgesinnung = Tugend + Frömmigkeit 313.
Gottseligkeitslehre 281 282 f.
Grazien 11 A.
Gunstbewerbung s. Religion.
Gut, höchstes, d. i. die Vereinigung von Pflicht (w. s.) und Glückseligkeit VII, nicht Grundlage, aber Folge der Moral VII, Endzweck VII f. XI A., ist ein gemeinschaftliches 135, besteht in einem System wohlgesinnter Menschen 136, einer Republik nach Tugendgesetzen 136 210, vgl. 79 81 (moralisch), nur durch Gott zu vollenden 282, vgl. VII 136.
Gute, das (moralisch Gute), besteht in der Zusammenstimmung der Willkür mit dem Gesetz 10 A., die Anlagen dazu im Menschen 19, ein Keim desselben bleibt immer 50. Das Gute in seiner ganzen „Reinigkeit" 52 115, vgl. noch IV A. 86 226 243.
Güte, Gütigkeit Gottes 86 211 212 A. 214 216 221 f. A. 245 309.

H.

Hadgi = in Mekka gewesener Pilger 294 f. A.
Hang = der subjektive Grund der Möglichkeit einer Neigung, sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist 20, vgl. ähnliche Definitionen 25 43, unterschieden von Neigung 20 A. und von Anlage 21. Natürlicher Hang des Menschen zum Bösen 20—26, vgl. 26 ff. 42 ff. 296 A. Drei verschiedene Stufen dess. 21—23, moralischer und physischer 24 f., angeboren und radikal 27, durch die Erfahrung bewiesen 28 f., bei Naturvölkern 28 28 A., bei Kulturvölkern 29, uns zuzurechnen 31 35 48 u. ö., sein oberster subjektiver Grund 35, unerforschlich 46.
Hebräische Sprache, weshalb ihre Kenntnis nötig 253 f.
Heiligkeit der Maximen 52, des Pflichtbegriffs 57, der Gesinnung 54 84 f. 113 214, ideales Ziel des Menschen 240 242 f., vgl. 214 283 311, H. des Sittengesetzes X 286 A. 296, Gottes 283 311, vermeinte des Cölibats 195, des Mönchtums 109 A.
Hercules Musagetes 11 A.
Herz = die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen 21, gutes und böses 21 f. 23 36, neues 61, fröhliches (des Tugendhaften) 11 f. A., = guter Wille 259, sein intelligibeler Grund 35 61, vgl. noch 264 und Gesinnung. Davon:
Herzensänderung 53 f., Herzenskündiger s. Gott.
Hierarchie 143 195, vgl. 108 213 A 251 277.
Himmel = a) der unendliche Raum, der die Erde umgibt 192 A., vgl. 193 A., b) = der Sitz der Seligkeit d. i. die Gemeinschaft mit allen Guten 191 A., vgl. 73 f. A. 106 ff. 188 (bei den Juden), 192 A. 202.

Himmelfahrt, bildlich erklärt 191 f. A.
Himmelsgünstling 313.
Himmelreich, Bürger dess. 204 216.
himmlische Behörde 265, Beistand 298, Einflüsse 267, Gefühle 286 A.
Hindus (Hinduismus) 4 97 A. 160 206 f. A. 212 A. 285 A.
historische Erkenntnis 47 A., Glaube s. Geschichtsglaube, Glaube.
Hölle als bildliche Vorstellung 72 f. A., vgl. 106 ff. 188 (bei den Juden).
Höllenstaat 204.
Höllenstrafen („Ewigkeit" der) Anm. zu 89—92.

I.

Ideal (Urbild) moralischer Vollkommenheit der Menschheit 74 f., im Sohne Gottes ebd. und 103, vgl. 174 f. Ideal eines Ganzen aller Menschen 133, I. Gottes 257 A.
Idee(n), moralisch-transscendente 63 A. 297, personifizierte des guten Prinzips 73—76, deren objektive Realität 76 ff., praktische I. 175 214, vgl. 182 A., praktisch-notwendige Religionsidee 219, intellektuelle 259, politische 182 A., von Gott (w.s.) 282 302 A. 304 A. 308 u. ö. der Menschheit s. d.
Idololatrie 257 A. 286 309.
Illuminatismus 64 A. 143, = innere Erleuchtung 115, ist sektiererisch 144.
Indeterminismus 59 A.
Indier s. Hindus.
Indifferentisten, sittliche 9.
Inspiration der Bibel, von Kant zurückgewiesen 158 f. A.
Instinkt, Definition desselben 20 A., moralischer 109 A.
Intellektuelle, das (im Gegens. zum Sinnlichen) 259 f. A. 299, davon:
intelligibele (Gegens. sensibel) Tat 26, Charakter s. d., Grund des Herzens 55.

J.

Jehovah 188.
(Jesus) bei Kant nicht unter diesem Namen, aber als Gottes Gesandter 148 242, Menschensohn 212 A., Urbild (s. Ideal) der Nachfolge 246, Stifter der Kirche 239 276 A. 310, Lehrer des Evangelii s. d., Sohn Gottes s. Sohn (Gottes). Sein Leben u. Leiden 109 ff., Tod 111 f. 111 A. 191 191 f. A., einstige Wiederkunft 202 f.
Judentum 186—191, eigentlich gar keine Religion, sondern bloß weltlicher Staat 186 f., vgl. 208 A., kein ethisches, sondern politisches Gemeinwesen 188, Abgeschlossenheit 188 f., Gegens. zum Christentum 189 ff., vgl. 252 f. nebst Anm., Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie 190 f., wunderbare Erhaltung trotz der Zerstreuung 206—208 A. Vgl. noch 159 A. 160 213 A., davon:
jüdischer Glaube 154 186 (Inbegriff bloß statutarischer Gesetze) 207 A.
Jugendunterweisung (früheste) 282, vgl. 296 A. 308.
Jungfrauengeburt Jesu nur symbolisch zu verstehen 109 f. A.
Jurist, statutarischer (Gegens. philosophischer) XVIII.

K.

Kanzelvortrag 282.
Kasteiungen 258.
Katechismus XXVI 154.
Katholiken, „protestantische" 156 f., vgl. auch Kirche.
Ketzer, Ableitung des Wortes 156 A., 156 289.
Ketzerrichter 288 f.
Kinderfragen 89 A.
Kinder Gottes 73, ihre Freiheit 275.
Kirche = ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung 142, vgl. 201 A. 226, = Gemeinde Gottes 149, Repräsentantin eines Staats Gottes 144.
a) in der Idee eine unsichtbare 142 180 227 231 f. 271.
b) in Wirklichkeit eine sichtbare 142, das Schema der unsichtbaren 198, ein Versuch armer Sterblichen 269 A., der breite Weg 241 A., sie allein ist menschlicher Organisation fähig 227 f.
Kennzeichen der wahren (sichtbaren) Kirche 142—144 sind: 1) Allgemeinheit (numerische Einheit) 143 157 167 184 184 f. 204 A. 236 f. 238 271, 2) Lauterkeit 143, 3) Freiheit 143 201 A., 4) (relative) Unveränderlichkeit ihrer Konstitution 143 f.
Die letztere geht vom historischen oder Kirchenglauben (w. s.) aus 145 ff., gründet sich auf eine heilige Schrift 163. Sie ist nicht Religion 277, ihre Form bloß Mittel 151. Die mancherlei sich absondernden Kirchen 154 ff. Ihre Geschichte s. Christentum; die gegenwärtige Zeit noch die beste 197. Die streitende 168, die triumphierende 168 203, katholische 156, protestantische 156, griechisch-orientalische 195 f. 310.
Kirche und Staat 118 132 f. 143 164 195 f. 200 f. nebst Anm. 278.
Das Wesen der wahren Kirche ist die ethische Gemeinschaft der Gläubigen 201 A., ihr Ziel der reine Religionsglaube 228, ihr Stifter Gott 227.
Die Kirche als Gebäude 152. Vgl. überhaupt 226 ff.
Kirchenbann 156 196.
Kirchendiener 142 227 ff. 251.
Kirchendienst 270. 299 f. 306 f. A. 308—310.
Kirchengemeinde 142 227, die ersten 254.
Kirchengeschichte s. Christentum.
Kirchenglauben 145, auf eine heilige Schrift als Norm gegründet 145 149 166 253 f., historischer Art 167 169 173 u. ö. (vgl. Geschichtsglaube), statutarisch 154 f. 228 f., steht im Gegensatz zu dem reinen Religionsglauben (w. s.), dem er vorhergeht 151 f. als sein Vehikel (Leitmittel) 152 153 157 167 169 f. 173 181 f. A. 205 A., hat diesen zum höchsten Ausleger 157 bis 166, vgl. 241 (während das Historische Schriftgelehrsamkeit zum Ausleger hat 166). Übergang zum reinen Religionsglauben 177—183, dessen jetzt noch nicht (204 A., vgl. 162), mit der Zeit aber (228) entbehrliche Hülle er ist; not-

wendige Zusammenstimmung beider 184. Nur vom Kirchenglauben ist eine historische Darstellung möglich 183 ff. Es kann deren mehrere geben 167, er tritt despotisch gebietend auf 196.
Kirchenpublikum 164, vgl. 154.
Kirchensatzungen 150, vgl. Observanzen.
Kirchenverfassung 144.
Kirchenwahn 265 A.
Klerus, Kleriker (Gegs. Laie) 164 179 250 255 277 f.
Kommunion definiert 300, vgl. **310 f.**
Konfessionen (Glaubensarten) 264 f. 265 A. 284 f. A.
Konzilien 255.
Kreuzzüge 196.
Krieg unter Naturvölkern 28 A., unter Kulturvölkern 30 30 A., aller gegen alle 134 nebst Anm., eine Geißel der Menschheit 30 A.
Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft XXV 259 A.
Kritik der praktischen Vernunft XXV.
Kultus 189 190 228 f. 267 u. ö.; vgl. Dienst (Gottes).

L.

Laie s. Klerus.
Laster, subjektiv = Hang zu einer gesetzwidrigen Handlung, objektiv = die gesetzwidrige Handlung selbst 25 36, Einteilung in Laster der rohen Natur und der Kultur 17 f., vgl. 28 f., ihre allgemeine Wurzel 56; wann = Torheit 70.
Latitudinarier (Gegs. Rigoristen) in der Moral 9, ihre zwei Arten ebd., vgl. 9 f. A.
Lebenswandel, guter ist das Kennzeichen d. wahren Religion 91 A. 94 145 149 169 ff. 191 ff. 219 241 A. 260 ff. 269 271 ff. 293 297 304 A. 308 313 u. ö.
Legalität = äußere Gemäßheit der Handlung mit dem Gesetze (Gegs. Moralität, w. s.) XXV 23 f. 34 f. 36 53 f. 137 f. 139.
Lehrer des Evangelii 75 78 82 109 117 191 203 238 240 A. 245 254 303 A. 313.
Leibeigene 291 A.
Leiden der guten Menschen 99 114.
Leidenschaft = eine Neigung, welche die Herrschaft über uns selbst ausschließt 20 A., ihr Ursprung durch das Zusammenleben mit anderen 128.
Licht, das innere 255 313.
Liebe, im Gegs. zur Achtung (w. s.) XII A., vgl. 44 f. 50 A., Vernunftliebe seiner selbst 51 A., Liebe zum Guten 12 A., zum Gesetz 220, zu Gott (Gegs. zur Furcht) 282, Gottes zu uns 176 220 220 f. A. 221 A., brüderliche 311. Selbstliebe s. d.
Lohndienst, Lohnglauben 272 274, vgl. Frondienst.
Loretto, Wallfahrten nach 264.

M.

Majestät des moralischen Gesetzes XI 11 A., der Schöpfung 307.
Manichäer 156 A.
Materialismus = der Begriff von der Materialität aller Weltwesen 192 A., Einteilung in den psychologischen der menschlichen Persönlichkeit und den kosmologischen der stets räumlichen Gegenwart ebd.

Materie: denkende M. unmöglich 192 A., Schwere der M. 209, Fortpflanzung der organischen M. 217 f. A.

Maxime = Regel, welche die Willkür (w. s.) sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht 7, vgl. 12, daher Maximen der freien Willkür 7 ff. 21 ff. 33 ff. 48 ff. u. ö., ihr oberster Grund 35 46 53 61 71 u. ö., Einheit ders. 35.

Mensch (der), an sich im Gegs. zum M. in der Erscheinung 13 A. Seine Tierheit, Menschheit, Persönlichkeit 15 ff., der sittlich gute und der von guten Sitten 23 f. Seine Idee als des vernünftigen Weltwesens überhaupt 73, personifiziert im Sohne Gottes 75 f. 77 ff. Als physisches und intelligibeles Wesen 98 f., aus krummem Holze gezimmert 141, ein Klümpchen Kalkerde, das im „Himmel" nicht fortleben kann 193 A., in fortwährendem Werden begriffen 99 A. 101. — Der neue (gutgesinnte) Mensch im Gegs. zum alten 97 ff., bes. 99 f. A. 178 248 309 A., Anziehen desselben 55 305 A.

Menschheit (die) = Anlage des Menschen als eines lebenden und zugleich vernünftigen Wesens 15, vgl. 17 f.; ihre Idee ganz intellektuell betrachtet ist die Persönlichkeit (w. s.) 19. Die M. in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit ist der Zweck der Schöpfung 73 f. 112 f., vgl. 212 A. Ihre Würde s. d.

Menschenpflichten, im Gegs. zu angeblichen besonderen Pflichten gegen Gott (Hofdiensten) 230 A.

Menschensohn 212 A., vgl. Sohn (Gottes).

Messias, Erwarten desselben 186, vgl. 208 A. 252, messianisches Reich 206 A.

Mithra 212 A.

Mittel = Zwischenursachen, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken 298.

Mitteldinge, moralische 9, s. Adiaphora.

Mitwirkung, höhere 62 f., vgl. Ergänzung, Gnade u. ä.

Mönchtum (Mönchstand) 109 A. 195 264.

Moral (die): worauf sie sich gründet III, sie bedarf der Gottesidee an sich nicht III, ihre einzige Triebfeder das (Sitten-) Gesetz ebd., vgl. 22 ff. 33. Sie soll von allen (Einzel-) Zwecken als Bestimmungsgründen abstrahieren V, hat aber eine notwendige Beziehung auf einen Zweck als ihre notwendige Folge VI, vgl. IX A., der Endzweck aller Dinge kann ihr nicht gleichgültig sein VIII; sie führt daher unumgänglich zur Religion (w. s.) IX XIII A. 280. — Die gemeine Moral XXV, vgl. 313 f., die M. auf der Stufe der Religion XI, die christliche 72 A. Die natürliche Religion als Moral 236.

moralische (-r, -s) Absicht XXII 64 A. 82 A. 111 A. 216 273, Aktus 98, Angelegenheit 306 A., Anlage 33 71 A. 113 177 181 188 209, Asketik 60, Bedürfnis 63 A., Begriffe XXIII XXVI 102 257 A., Beschaffenheit (des Menschen) 85 A. 178 214 306 A., Besserung 31 161 258 307, Bestes 301, Bestimmung (unsere)

59 74 141 227 307, Bestimmungsgründe 251, Beurteilung 255, Bildung 55 270, Böses s. d., Dogmatik 60, Effekt 312, Einflüsse 243 302, Einsicht 201 A., Empfänglichkeit 101 A. 221 A. 274, Endzweck (w. s.) 209 283, Entschließung VIII 227 287, Fälle 91 A., Fehler 109 f. A., Folge 96, Freiheit (w. s.) 277, Freiheitslehren 108, Gebäude 308 A., Gebote 259, Gefühl 18 165, Gegenstand 208 305 A., Gehalt 309, Geist des Gebets 304 A., Gemeinschaft 311, Gerichtshof 99, Gesetz s. d., Gesetzgeber s. Gott, Gesinnung 31 38 75 99 A. 108 112 A. 155 168 187 189 210 221 A. 239 258 259 A. 264 265 274 275 282 286 293 304 A. 305, Glaube (w. s.) 117 163 191 201 A. 205 A. 281, Glaubenssätze 159, Glückseligkeit s. d., Gottesdienst 265 272, Gottesverehrung 281, Grundlage (der Religion) 219, Grundsätze 287 293, -Gut s. Gute (das), Hang 24, Herrschaft 114, Ideen 113 267, -indifferent 146, Instinkt 109, Interesse 182 A., Kampf 70, Knechtschaft 113, Lebensgeschichte (des Menschen) 217, Lehre 160, Lehrling 56, Maxime 199, Nötigung 216, Oberhaupt 212, Ordnung 250, Persönlichkeit 214, Pflicht 241, Privatangelegenheit 141, Qualität 214, Reich Gottes 206 A., Religion (w. s.) 62 182 A. 193 214 254 265 A. u. ö., Religionsglaube (w. s.) 184, Selbstliebe 51 A., Sicherheit 294, Sinn 159 A., Sinnesänderung 97, Stärke 295 A. 297, Stufenleiter 81 A., -subjektives Prinzip 91 f., Tod der Vernunft 268, Triebfeder 307 A., Unglaube 77 116, Urteilskraft 288, Vater (1. Person der Gottheit) 144, Verhältnis (der Menschen zu Gott) 213 untereinander 242, Vermögen 25 266 296, Vernunftglauben 248, Volk Gottes s. d., Vollkommenheit 73 74 75 112 f. 220, Vorstellung 109 A., Wahrheit 94, Warnung 159 A., Weltepoche 205, Weltherrscher (vgl. Gott) 210 211, Wert 24 56 81 A. 93 146 161 168 259 272 281 286 A., Wesen 13 A. 24 189, Wirkung 90 A., Wohlgefallen 220 245, Wunsch 274 307 A., Würdigkeit 168.

Moralisten (Moralphilosophen) 5 13 A. 67 159 f. 177.

Moralität 31 51 A. 55 f. 137 221 A. 269 272 304 A., ist etwas Innerliches 137 f. (Gegs. Legalität, w. s.), leidet durch Vernünftelei 93 A., durch Anthropomorphismus 257, vgl. 120, ihre Gesetze 97 A., Schutz für sie 114, M. der ersten Christen 195, des Gesetzes 165, über die M. hinaus 282, Moralität, mithin Religion 277.

Moralphilosophie 71 A.

Muhammedaner 154 160 207 A. 285 285 f. A. 301.

Mut bildet das Wesen der Tugend 67 287, vgl. 286 A.

Mysterium = heiliges Geheimnis 210 A.

N.

Nachfolge (Christi) 191 A. 242, vgl. 246.

Natur des Menschen a) = der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit 6, im letzten Grunde unerforschlich 7 A. Sittlich gut oder böse?

3 ff., vgl. Anlage und Hang. b) = das natürliche tugendhafte Handeln des Menschen (im Gegens. zur Gnade) 266. Außerdem c) im Gegens. zum Sittlich-Guten 268. d) als Gegenstand der gesamten Erfahrung 64 A., maschinenmäßiger Gang ders. 30 A. — Der Menschennatur Rohigkeit 17, Gebrechlichkeit 21 f., Unlauterkeit 21 f., Bösartigkeit 22 27 bis 39. Göttliche Natur des Sohnes Gottes 79 f. Zwecke der Natur 30 A.

Naturalist in Glaubenssachen 231, vgl. 232.

Naturbegriffe 76.

Naturforscher, seine Aufgabe 21 f., vorgebliches Geständnis seiner Unwissenheit 122 A.

Naturgesetze, im Gegens. zum Freiheitsgesetz 40, zum Wunder 120—124.

Naturmittel 268.

Naturrecht XVIII.

Naturtrieb 7.

Naturwunder, sogenannte 123 A.

Naturzustand, ethischer (Gegens. juridischer) **131 ff.** 134, politisch-bürgerlicher 135, vgl. 28 28 A.

Neigung, Neigungen = habituelle Begierde 20, vgl. 20 A. Natürliche Neigungen an sich nicht böse 31, sondern unschuldig 70, und gut 68 69, sind jedoch in Übereinstimmung miteinander zu bringen 70, und zu disziplinieren 99 A. Sie entspringen aus der Sinnlichkeit 31, = „Fleisch und Blut“ des Apostels 72. Neigung im Gegens. zum Gesetz 22 34. Vgl. noch 17 51 A. 98 159 A. (böse N.)

nexus finalis und effectivus XII A.

Noumenon (Gegens. Phänomenon), von der Tugend XXV.

O.

Oberhaupt des Staats als dessen oberster Diener 142, des Menschengeschlechts 212.

Obrigkeit, bürgerliche und deren Gebote 231 A.

Observanzen (Ceremonien), kirchliche 151 268 274, oder fromme 265 A. 276, sind äußerlich 252 A. 254, willkürlich 271, moralisch indifferent 151, vgl. 153 179 238 248 251. Peinliche des Judentums 284 A.

Odin (Allvater) 213 A.

Offenbarung, im Gegens. zur reinen Vernunftreligion (w. s.) XXI f. 147, durch Vernunft und Schrift 219, als Erfahrung 167. Auslegung ders. im Sinne der Vernunftreligion 158 ff., einer buchstäblichen vorzuziehen 158, Beispiel dazu 158 A., übernatürliche durch Wunder 117. Vgl. 147 f. 152 154 198 294. Davon:

Offenbarungsglaube = Kirchenglaube (w. s.) 145 148 154 157 u. ö.

Ordenssucht 256 A.

Ordnung der Dinge, sittliche 23, moralische 250, übersinnliche nach Freiheitsgesetzen 178 A.

Ormuzd 212 A.

Orthodoxie = angemaßte Rechtgläubigkeit 156, im Anschluß an die Autorität der Regierung 118 A., despotische (brutale) und liberale 156.

P.

Pädagogen 4.

Papst 144, angemaßter Statthalter Gottes 196, vgl. 269 A.

Paradies 3.
Paraklet (Tröster) 92 f.
Parerga („Nebengeschäfte") der Religion 63 A.
Parias 207 A.
Parsen 206 A.
Patriarch 144.
Persönlichkeit, Anlage dazu im Menschen 15 18 f., = Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet 19, der Zurechnung fähig 15, moralische Gottes 214.
Pfaffen, heuchlerische u. herrschsüchtige 231 A.
Pfaffentum = Verfassung einer Kirche, in der ein Fetischdienst regiert 276 f., vgl. 196 269 A. 269 ff.
Pflicht, Pflichtbegriff abstrahiert von allen Zwecken IV f. A. V, vgl. VII—IX, formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen VII, vgl. X A., oberster Grund aller Maximen 53, im Gegens. zur Anmut 11 A., Verh. zu den Neigungen 70 f., Handlungen aus Pflicht im Gegs. zu pflichtmäßigen Handlungen 22, vgl. XXV 44 53, Heiligkeit ihrer Idee 57, allgemeine Menschenpflicht 74 210 A., der Menschen gegen sich selbst 135, vgl. 136 230 A., zur Realisierung des Endzwecks 135 f., 210 f. Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott 230 A. Die wahren Pflichten 138 sind jedem von der Vernunft ins Herz geschrieben 116, als göttliche Gebote 138 f. 138 f. A. 146 149 158 228, vgl. Religion (Definition ders.), moralische im Gegens. zur Kirchenpflicht 241, Zusammenfassung ders. in zwei Regeln im N. Testament 242 f. Ihre wahre Triebfeder 242, nicht um der Belohnung willen 243 f. Vgl. noch 56 f. 85 94 173 218 A. 220 A.
Pharisäer 213 A.
Philosoph = reiner Vernunftlehrer XXII, sein Zweck das Moralisch-Gute 235, im Mittelalter der Kirche dienstbar 179.
Phta (ägyptische Gottheit) 213 A.
Pietismus = Frömmelei 285 A.
Polytheismus 159 189 285 A.
Prädeterminismus 58 f. A., vgl. 178 A.
Präexistenz, System der 110 A.
Prälaten 144 270.
Predigt XXVI 154.
Priester im Unterschied vom Geistlichen 152, stets bereit, aus dem lehrenden in den regierenden Stand überzugehen 196, jüdische 186. Davon Priesterreligion 97 A., die älteste aller Dichtungen 3.
praktisch: technisch und moralisch-praktisch XXII, pr. Gebrauch 72 u. ö., Idee s. d., Maxime 174, Notwendigkeit 172 f., Prinzip und Vernunft s. d.
Prinzip, Prinzipien: a) das gute und sein Rechtsanspruch an den Menschen 73 ff., seine personifizierte Idee 73 ff., sein Sieg 127 ff., b) das böse neben dem guten 3 ff., sein Rechtsanspruch 106 ff., c) konstitutive und regulative 92 f. A., rationale und empirische 176, praktische 255, praktisch-regulatives 182 A., eines Gemeinwesens 140, alles Rechts 137 A.
Probabilismus 288.
Protestanten 292, erzkatholische 156, vgl. Kirche.
„Proteus, höllischer" 121.
Puritaner 270.

R.

Rache 158f. A. 241.
radikal s. Böses.
Rationalist in Glaubenssachen 231, ist entweder Naturalist (w. s.) oder reiner Rationalist 231f., vgl. 232.
Realität, objektiv-praktische des Endzwecks VIII, der Sittlichkeit XIII A., der personifizierten Idee des Guten 76ff., eines regulativen Prinzips 182 A.
Recht, das, das Heiligste in der Welt 240 A., römisches und Naturrecht XVIII, das Prinzip alles äußeren Rechts 137.
Rechtfertigung, Idee der 94ff., ihre Deduktion 101, positiver und negativer Nutzen für die Religion 102ff., ist an sich nur ein spekulatives Problem 102, vgl. noch 262f.
Rechtgläubigkeit 201 A., besitzt eine schreckliche Stimme 195; vgl. Orthodoxie.
Rechtsgesetze (Gegs. Tugendgesetze) sind Zwangsgesetze 131.
Reform, die allmähliche der Sinnesart 54, vgl. 53, besteht in einem beständigen Fortschritt (w. s.) zum Besseren 55.
Reich der Freiheit (Gegs. der Natur) 112, des Bösen 107ff., des Lichtes und der Finsternis 72 A., der Tugend (des guten Prinzips) 130, vgl. 183 211 A. Das letztere ist identisch mit dem
Reich Gottes auf Erden: seine Gründung **127ff.,** philosophische Vorstellung desselb. **131ff.,** historische **183ff.** Es kommet 141, vgl. 181, 225, durch die wahre Kirche dargestellt 142, seine Annäherung 167ff., seine Fortschritte in der Gegenwart 197f., seine geweissagte Vollendung 202—204, ist inwendig in uns 205f., moralisch, nicht messianisch 206 A. Trachten danach (in der Gesinnung) 86f. Seine Verfassung 225f., deren Urheber Gott 227. Gemeinsames Herbeiwünschen dess. 306f. A.
Religion, Worterklärung: religio = Gottseligkeitslehre 281. Einteilung in: a) die statutarische 148 228 254 285ff., des Kultus (w. s.) oder der Gunstbewerbung XXIII 61 116, der Observanzen 116, gottesdienstliche 147 151 168 184, oder Priesterreligion 97 A. b) Die eigentliche XXIIf. 147 182 A., wahre 117 148 154 Religion dagegen ist die moralische (w. s.) des guten Lebenswandels (w. s.) 61f. 116 145 147 149 150f. 154f. 160 184 u. ö., des Geistes und der Wahrheit 116, die auf den reinen moralischen Glauben gegründet 184, vgl. 148 199f., und in unser aller Herz geschrieben ist 148 239, vgl. 116, in uns, nicht außer uns 255, vgl. 154 184.
Diese eine, rein moralische 147 154 Religion, der von den öffentlichen nur die christliche entspricht 62, kann definiert werden = Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote **229,** vgl. **229f. A.** 116 138f. nebst Anm. 146 147 **158** 165 **201** A. 228 299, auf Grundsätze zu gründen, wie alle Moralität 269.
Weitere Einteilungen: c) Offenbarungs- und (reine) Vernunftreligion XXIf. 182 A. 228, d) geoffenbarte und natürliche 231, vgl. 232 233f., e) natürliche und gelehrte 232ff.,

natürliche 236—246, gelehrte 247ff., moralische, Gegs. historische 254. — Der eigentliche Zweck aller Religion ist moralische Besserung 161, sie fordert nicht Wissen, sondern freies Glauben 230 A., vgl. 199 f., ist nicht denkbar ohne den Glauben an ein künftiges Leben 187. Ihre Einheit 182 A. Verschiedenheit 183 A., vgl. 154, Religion des Zoroaster s. d., ägyptische 213 A., gotische 213 A., indische s. Inder, jüdische s. Judentum, christliche s. Christentum. Ihre Introduktion 116 f. 157. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 63 A. 191 f. A. Religion und Pfaffentum 225 ff.
Religionsbekenntnisse 292.
Religionsforscher XXIII.
Religionsgesinnung, reine 259 A. 281, wahre 313.
Religionsglaube 145 184 280 f., vgl. Glaube.
Religionsidee 219.
Religionsstreitigkeiten 155.
Religionsveränderung, öffentliche 199 A.
Religionswahn 257 ff. 266 ff., vgl. Wahn.
Republik vgl. Staat, Tugendgesetze.
Reue 189 f. A.
Revolution (Umwandlung) der Denkungsart (Gegs. Reform, w. s.) 54 ff., besteht in einem einzigen unwandelbaren Entschlusse 55, öffentliche eines Religionsglaubens 112 A., vgl. 190 f. 194, über politische R. vgl. 292 A.
Richten, das, in doppelter Beziehung zu verstehen 220 bis 222 A.
Rigoristen (sittliche) 9 10 13 A.

S.

Schaman, tungusischer 270.
Schema = sichtbare Vorstellung 198. Davon:
schematisieren = sinnlich faßlich machen 82 A., vgl. 133.
Schematismus der Analogie und der Objektsbestimmung 82 f. A.
Schriftauslegung, moralische Kants 47 A. 160 162 163 195 241, vgl. 97 A. 115 f. 239 ff., ihr oberstes Prinzip 161 f., Beispiel ders. 158 f. A., Willkür 198, Gelehrsamkeit dazu nötig 163 235, vgl. Kirchenglauben.
Schriftgelehrten 162, weshalb nötig 163, vgl. 247 ff., nicht an das Dogma zu binden 164.
Schuld, unsere ursprüngliche 94, nicht transmissibel 95, vgl. 39 41 A. u. Rechtfertigung.
Schwäche = Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft 71 A., vgl. 213.
Schwärmerei (religiös-moralische) 87 115 143 165 195 266 f. 268 302 313, vgl. Wahn.
Schwere, Ursache der allgemeinen 209 A.
Sekten 183 A. 269 A.
Selbsterhaltungstrieb 16.
Selbstliebe auf das eigene Wohlbehagen gerichtet IV A., physische oder bloß mechanische 16, vergleichende 17, moralische s. d. Quelle alles Bösen 50 f. Einteilung in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens 50 A.; vgl. noch 24 33 f. 44 70.
Selbstmord 111 A.

Selbstpeinigungen 12 A. 104, vgl. 258.
Sinnesänderung 96 ff. 305 A., vgl. Revolution, Wiedergeburt.
Sinnlich, Sinnlichkeit als Rezeptivität 26, an sich ohne direkte Beziehung aufs Böse 31 32 33, vgl. 24 f. 113 115, ihre Triebfeder 71 A. Das Sinnliche im Gegs. zum Intellektuellen 259 A. 264, nur in der Zeit 91 A. Etwas Sinnlich-Haltbares bedarf der Mensch 157, vgl. 299; sinnliche Vorstellungen in der Religion 160 264 ff. 279 308 f., Vorstellungsvermögen 259, Veranstaltungen 298.
Sittlichkeit s. Moralität. Sittengesetz s. Gesetz (moralisches).
Siwen (= Schiwa), indische Gottheit 4 212 A.
Sohn Gottes, eingeborener 73 74 ff., als Repräsentant der Menschheit 99 f. 103, ihr Urbild 174 f., unser Stellvertreter, Erlöser und Sachwalter 99, Beispiel für uns 75 ff., ob sündlos? 79 f., Verhältnis zum Vater 144, sein Statthalter auf Erden 202 204, sein Gesandter 242, seine Erniedrigung 74 f., praktischer Glaube an ihn 76. Vgl. noch 84 98 f. 144 213 A. 220 220 bis 222 Anm.
Sollen (das) 50 76, vgl. 85.
Sophisterei 123 A.
Spiritualismus 192 f. A.
Spontaneität, absolute der Willkür 12 59 A. 216.
Staat 30 30 A. 133 f., = Gemeinwesen (w. s.), ethischer 130 ff. 181 205 210 A. 215 u. ö., = Kirche (w. s.), göttlicher auf Erden 149 180 f. 184 203 f. 309 310, vgl. Reich (Gottes); juridischer 139 212. Verhältnis des Staats (der „Regierungen") zur Kirche 118 f. nebst Anm., 200 f. vgl. Kirche. — Kants Ideal eines Staatenvereins, d. i. einer Republik frei verbundener Völker 30 A. 183 A.
Staatsrecht, Idee eines solchen 182 A.
Statuten = für göttlich gehaltene Verordnungen 255.
statutarische Gesetze 131 138 f. A. 228 237 252, Glaube 238 255 u. ö., Glaubenssätze 246, Religion 254 u. ö., Jurist XVIII.
Strafe, göttliche 96 ff. 100 A.; Hypothese, die Übel in der Welt als göttliche Strafe anzusehen 97 A. 240 A.
Sünde = was nicht aus dem Glauben geschieht 24, = Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebotes 44 95, vgl. 45; der Sünde absterben 98, Gedanken- und Tatsünde 240.
Sündenfall 45.
Supernaturalist 232.
Superstition = Afterdienst (w. s.) Gottes 263; vgl. Aberglaube.
Symbole, kirchliche willkürliche 144, vgl. 161 und Glaubenssymbol.
symbolische Vorstellungen 160, vgl. 159 A. 219 262 270 294.
Synkretisten (ethische) 9.
synthetisch-praktische Sätze a priori IX A. XIII f. A.
System, historisches und Vernunftsystem XXII.

T.

Tag, jüngster 4.
Tapferkeit 28 A.

Tat, intelligibele (ohne Zeitbedingung) und sensibele 25 f. 39 A., = Lebenswandel 85 88 242, im Gegs. zur bloßen Förmlichkeit 300.
Taufe 300 310.
Tempel, im Unterschied von Kirche 152 vgl. 270; der Mensch als Tempel Gottes 309 A.
Temperament der Tugend 11 f. A. 37 242, der verschiedenen Glaubensarten 284 A.
Testament, Neues 158 A. 193 235 f. 254, Verhältnis zum alten 252 ff.
Teufel s. Geist (böser), vgl. noch 32.
Thaumaturgie = Versuch, aufs Übernatürliche zu wirken 64 A.
Theodicee 97 A.
Theokratie, jüdische 108 139 f. 186.
Theologe, der als Censor XIV, vgl. XVI f., Geistlicher oder Gelehrter XIV ff. XXIII f.
Theologie, biblische und philosophische XV ff. XIX. Th. und andere Wissenschaften XV.
Thor, als richtender Gott 213 A.
Tibetaner 56 A. 265.
Tierheit im Menschen 15 f. 19, vgl. 32.
Titelsucht 250 A.
Tod, der als Feind der Menschen 204, Trost im Tode 105 A., vgl. Ende.
Tradition 152 f. 234 254 f.
transscendent s. Idee.
Trieb zur Selbsterhaltung, Fortpflanzung, Gesellschaft 16.
Triebfeder, Materie unserer Maxime 34, unverlierbare zum Guten 52, der Sittlichkeit 244 A., der Pflicht 242, moralische der Kirche 143, des reinen moralischen Glaubens 162, der Sinnlichkeit und der Vernunft 71 A., vgl. 32; Umkehrung ihrer Ordnung 23 34 f. 46 49 A. 59, Wiederherstellung derselben 59.
Tücke des menschlichen Herzens 37.
Tugend. Worterklärung = Mut und Tapferkeit 67, vgl. 284, schulmäßige Definition und Einteilung XXV f., vgl. 53, = festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen 11 A., vgl. 36 53 243, unter Anwendung eigener Kräfte (Gegs. Frömmigkeit, w. s.) 313, = moralische Stärke 295 A., vgl. 286 A., ob mehr als eine 13 A., ob erlernbar 13 A., erst allmählich erworben 53, vgl. 295 f. A. Ihr Begriff aus der Seele des Menschen genommen 283, leitet zur Gottheit hin 283, im Gegs. zur Gnade 296, vgl. 314. Ein Analogon der Natur 293, vgl. 266. Ihr empirischer 53 und intelligibeler Charakter 54, ihre Folgen 11 f. A., Temperament (ästhetische Beschaffenheit) s. d.
Tugendgesetze (Gegs. Rechtsgesetze) 131 f. 296, vgl. 129 f., eine allgemeine Republik unter Tugendgesetzen 136 140, vgl. 183.
Tugendgesinnung 266 283.
Tugendlehre (Gegs. Gottseligkeitslehre, w. s.) 281, besteht durch sich selbst 283, vgl. 282.
Tugendprinzip 266.
Tugendwahn, giebt es einen solchen? 265 f.

U

Übel, die des Lebens, woher sie rühren 97 f. A. 100 A.
Übernatürliche, das. Bei ihm

hört aller Vernunftgebrauch auf 64 A., vgl. 274 296 301.
übernatürlicher Beistand 285 A. 296 f. u. ö., Einflüsse 119 A. 305 A. Offenbarung 234 249 f. 289, Ursache 119 A. Wirkungen 273 f.
Überschuss über das Verdienst der Werke 94 100, vgl. 177 221 A.
Übersinnliche, das, in moralischer Beziehung 259 A., von ihm können wir nichts Objektives wissen 92 A., vgl. 268.
Unglaube, meralischer 77 116, naturalistischer 174.
Ungläubiger 155.
Universalhistorie 183 f.
Universalmonarchie von Kant verabscheut 30 A., vgl. 183 A.
Universität. Ihr Zweck XIV.
Unlauterkeit des menschlichen Herzens 22 36 f. 56.
Unredlichkeit, der faule Fleck unserer Gattung 38.
Unschuld = Zustand des Menschen vor allem Hang zum Bösen 44 vgl. 46.
Unsterblichkeit, dem Endzweck des Menschen angemessen 236, Verhältnis zur Moral XII A., ob bei den Juden angenommen? 188.
Urbild der sittlichen Gesinnung 74, der Menschheit 76 ff., vgl. Ideal.
Ursprung = Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten Ursache 39, Einteilung in Vernunft- oder Zeitursprung 40 42 43 45—47. Der Ursprung des Bösen im Menschen nicht durch Anerbung zu erklären 40 f., nur um der besseren Verständlichkeit willen in der Bibel als Zeitursprung dargestellt 43 f., vgl. 46, in Wahrheit für uns unerforschlich 46.

V.

Vaterunser s. Gebet (des Herrn).
Vedas (indische) 85 f. A. 160.
Venus, Urania und Dione 11 A.
Veränderung = Begebenheit in der Zeit 60.
Verderbtheit des menschlichen Herzens = Hang, die moralische Triebfeder anderen nachzusetzen 23, vgl. Verkehrtheit.
Vergütung unserer Übertretungen 85 f. A.
Verkehrtheit = Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern (w. s.) 23 36, vgl. 115 216.
Vernunft, praktische VIII 12 A. 92 A. 209 211; reine praktische = unbedingt gesetzgebende IV, vgl. XI A. 19 52 A. 140; beide unterschieden 19, moralisch gesetzgebende 31 68 A. 76 129 140, subjektiv-praktische 288, boshafte 32, passive 265 A., vgl. 61. — Antinomie derselben 169 175, Aufgabe 211, Bedürfnis 63 A. 211, Bescheidenheit 124 A., Dienerin der natürlichen Neigung 50 A., ihr letztes Objekt Realisierung des Endzwecks 209 vgl. 135, salto mortale derselben 178. Ihre Irrtümer, wenn sie die Grenzen der Erfahrung überschreitet 63 A. 90 92 A. 124 A., Vernunft und Schrift XXIII. Davon:
Vernunftbegriffe, reine praktische 236, im Gegens. zu Fakten 248, vgl. Ideen.
Vernunftglaube, -liebe, -religion, -system, -ursprung s. Glaube, Liebe, Religion, System, Ursprung.
Vernünftelei 93 A. 118 A. 217.

Versöhnung s. Genugtuung, Rechtfertigung.
Versöhnungslehre 284.
Verstandeswelt (Gegens. Sinnenwelt) 225.
Volk, das, als Gesetzgeber 137. Volk Gottes (Gegens. Rotte des bösen Prinzips 140) = ethisches Gemeinwesen 137 bis 140, in der Form einer Kirche 140—145, vgl. 212 213.
Völkerrecht 134.
Volksglaube 160.
Vollkommenheit, moralische (Ggs. Natur) IV f. A., ihr Ideal 74 f., vgl. 73 88 112 f. 136 219 f. 306 A.
Vorherbeschließen, Vorhersehen (Gottes) s. Prädeterminismus.
Vorsehung, gütige 153 A., ihre Leitung 202 208 A., vgl. 178 A. 183 A.

W.

Wahn = die Täuschung, die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichbedeutend zu halten 256 A. Verschiedene Arten desselben: der geizende, Ehren-, praktische Wahn, Wahnsinn ebd.; vgl. 299, Schwärmerischer u. abergläubischer 267 f. 286 A. s. Schwärmerei. Religionswahn s. Religion, Wahnglaube.
Wahnglaube, dreierlei Arten desselben: Glaube an Wunder, Geheimnisse, Gnadenmittel 301 f.
Wahnsinn 256 A., „hat Methode" 267.
Wallfahrten 258 264 301.
Weisheit, menschliche (Gegens. Torheit) 68 70, göttliche siehe Gott.
Welt, zukünftige 243 ff. 244 A., vgl. Unsterblichkeit.
Weltreligion 237 255.
Weltrichter 211 A.
Wesen (höchstes) s. Gott.
Wiedergeburt, sittliche 54 68 70 245 305 A.
Wille, göttlicher 289.
Willkür, freie, des Menschen (Gegens. Naturtrieb) IV VI 6 f. 11 f. 18 ff., ihre absolute Spontaneität 12, sie ist der Grund unseres Charakters 14 35, somit auch des Bösen 21, nicht empirisch 33. Daher auch die Zurechnung (w. s.). Vgl. noch 50 A. 71 172 259 A.
Wischnu (indische Gottheit) 4 212 A.
Wissen = theoretisches Glauben 173.
Wissenschaften (die), gewinnen durch Absonderung XIX.
Wohlgefallen an uns selbst, bedingtes und unbedingtes 51 A. 214, moralisches 220 245, am moralischen Gesetze 282; Gottes W. an uns 73 76 96 256 271 ff. 298.
Wohlwollen gegen uns selbst 51 A., vgl. 214.
„Wort" (das) = Logos 73.
Wunder = Begebenheit, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen 119, vgl. 116—124. Einteilung in theistische und dämonische 119, vgl. 120 f.; sind nicht jedermanns Sache 246, in der Theorie, aber nicht in Geschäften geltend 118, keine neuen, nur alte angenommen 118 f. 118 A., „seltene" 123 A., große und kleine 119 A., vorgebliche im Mittelalter 193; vgl. noch 63 f. A. 77 f. 193 f. 247 298 301.
Würde der Menschheit 109 A.

283, im Gegens. zur Anmut 10f. A.
Würdigkeit siehe Glückwürdigkeit.

Z.

Zaubern 273, vgl. Fetischmachen.
Zeitalter, goldenes 3.
Zendavesta 206 A.
Zensur s. Censur.
Zeugung, natürliche oder übernatürliche Jesu? 79 109f. A., vgl. 217f. A.
Zukunft, unsere 244 A.
Zurechnung, sittliche (aus der Freiheit des Menschen entspringend) 16 A. 25 31 33 35 37 42f. 48 61 u. ö.
Zweck = materialer Bestimmungsgrund der freien Willkür IV, bei jeder Willensbestimmung vorhanden VI, als Bestimmungsgrund und als Folge VI, stets Gegenstand einer Zuneigung X A., objektiver Vernunft- und subjektiver Naturzweck Xf. A., Zw. der Schöpfung 73, Mittel und Zweck 250, vgl. 259f.
Zweckmässigkeit aus Freiheit mit Zweckmäßigkeit der Natur zu verbinden VIII.

C. Alphabetisches Verzeichnis der von Kant zitierten oder gedeuteten Bibelstellen.[1])

a) Mit vollständiger oder teilweiser Anführung des Wortlauts, aber ohne Angabe des Schriftorts:

Seite (der 2. Origin.Aufl.)

„Absterben am alten Menschen“ 98
Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung 161
An ihren Früchten sollt Ihr sie erkennen 313
Betet ohne Unterlaß 302
Da ich ein Kind war, war ich klug wie ein Kind u. s. w. 179
Damit Gott sei alles in allem 179
Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt — — denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in Euch 205f.
Das Wort, ohne das nichts ist, was gemacht ist 73
Dein Reich komme (Zu uns komme Dein Reich) 141 vgl. 181 225
Der Geist Gottes, der in alle Wahrheit leitet . . 161 220 A.
Der Knechtschaft entschlagen werden u. s. w. 127
Der Sohn wird kommen, zu richten die Lebendigen und die Toten . . . . . 221 A.
Der Wind wehet, wohin er will u. s. w. 267

[1]) Ein Verzeichnis sämtlicher (280) von Kant zitierten Bibelstellen, aber ohne Angabe der betreffenden Kantischen Schrift, in der sie vorkommen, gibt *C. W. von Kügelgen, J. Kants Auffassung von der Bibel, Leipzig 1896, S. 93—96.*

Seite
Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen . . 115
Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr 159 A.

Ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken 113
Er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will 178
Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit 74
Er kam in sein Eigentum u. s. w. 113
Er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen . . . . . 222 A.
Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer . . . 39

Gottes Geist gibt Zeugnis unserem Geist 87
Gott hat ihn nicht in die Welt gesandt u. s. w. . . . . 221 A.
Gott ist die Liebe 220

Ich bleibe bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende . . 193
Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben 295
In Adam haben alle gesündigt 45
In ihm hat Gott die Welt geliebt 74

Kinder Gottes werden . . . . . 74 vgl. 275
Kreuzigung des Fleisches 98

„Licht unter dem Scheffel“ 318
Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten als Dich selbst 242
Liebet Eure Feinde, segnet, die Euch fluchen 159 A. vgl. 241
„Lügner von Anfang“ . . . . . 45 A.

Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen . . . 138 A.
Meine Gebote sind nicht schwer . . . . . 276 A.
Mein Joch ist sanft und meine Last leicht . . . . . 276 A.

Nicht, die da sagen: Herr, Herr u. s. w. . 148 312 vgl. 242

Schaffet Eure Seligkeit mit Furcht und Zittern . . . 87
Seid fröhlich und getrost, es wird Euch im Himmel wohl vergolten werden . . . . . 203 vgl. 243
Seid heilig, wie Euer Vater im Himmel heilig ist . 84 191
Sei willfährig Deinem Widersacher . . . . . 105 A.

Töricht vor der Welt 279
Tot an ihm selber (vom Glauben) 161
Trachtet nach dem Reiche Gottes u. s. w. . . . . 86 f.

Unser täglich Brot gib uns heute . . . . . 304 A.

Was nicht aus dem Glauben geschieht, das ist Sünde . 24
„Weise nach dem Fleisch“ 279
Wenn Ihr nicht Zeichen und Wunder sehet u. s. w. . . 116
Wer an den Sohn nicht glaubt, der ist schon gerichtet . 221 A.
Wer nicht wider uns ist, der ist für uns 116

	Seite
Wer unter Euch kann mich einer Sünde zeihen . . .	83
Wir haben nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit Fürsten und Gewaltigen . . zu kämpfen	72
Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt . . .	22

b) Mit Angabe des Schriftorts, meist ohne Wiedergabe des Wortlauts:

	Seite
1. Mose I, 2	54
„ I, 28	106
„ II, 16. 17 . . .	44
„ III, 5	45 A.
„ III, 6 . . . 44	45
Psalm 59, 11—16 . .	158 A.
Ev. Matthäi V, 11. 12 .	243
„ V, 16 . .	242
„ V, 20—48	239 f.
„ V, 22. 24. 28. 48 . .	240
Ev. Matthäi V, 17. 34—37 39 f. 44	241
„ VI, 16 . .	242
„ VII, 13 . .	241
„ VII, 16. 21 .	242
„ XIII, 31—33	242
„ XXV, 29 . .	243
„ XXV, 35—40	245
Ev. Lucae XVI, 3—9 .	244
„ XIX, 12—16	62
Ev. Johannis III, 5 . .	54
„ III, 17. 18	221 A.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

To renew the charge, book must be brought to the desk.

TWO WEEK BOOK

DO NOT RETURN BOOKS ON SUNDAY

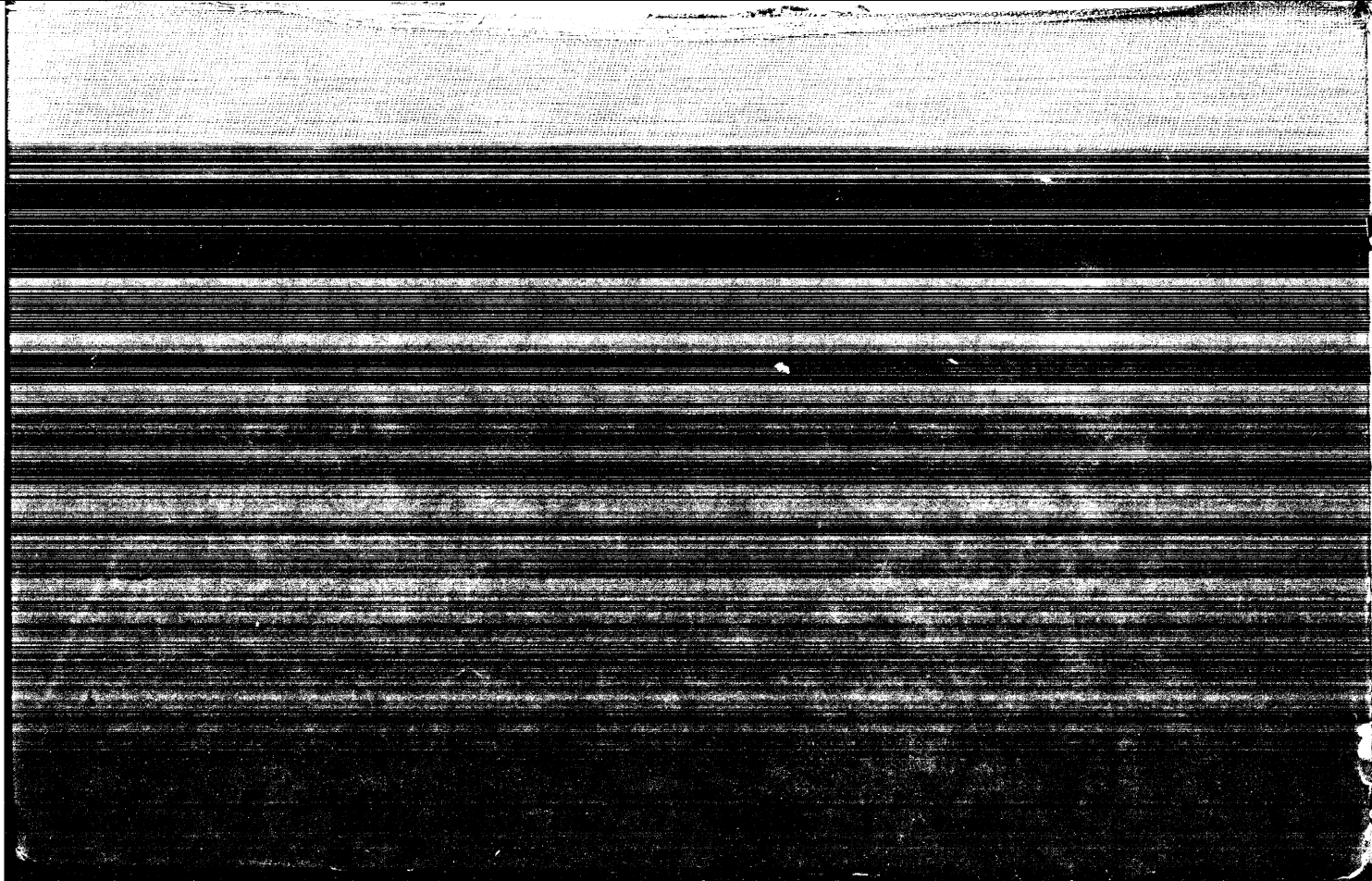
DATE DUE

INTERLIBRARY LOAN

Form 7079 6-52 30M S

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01908 2778

DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD

PRINTED IN U.S.A.

23-520-002